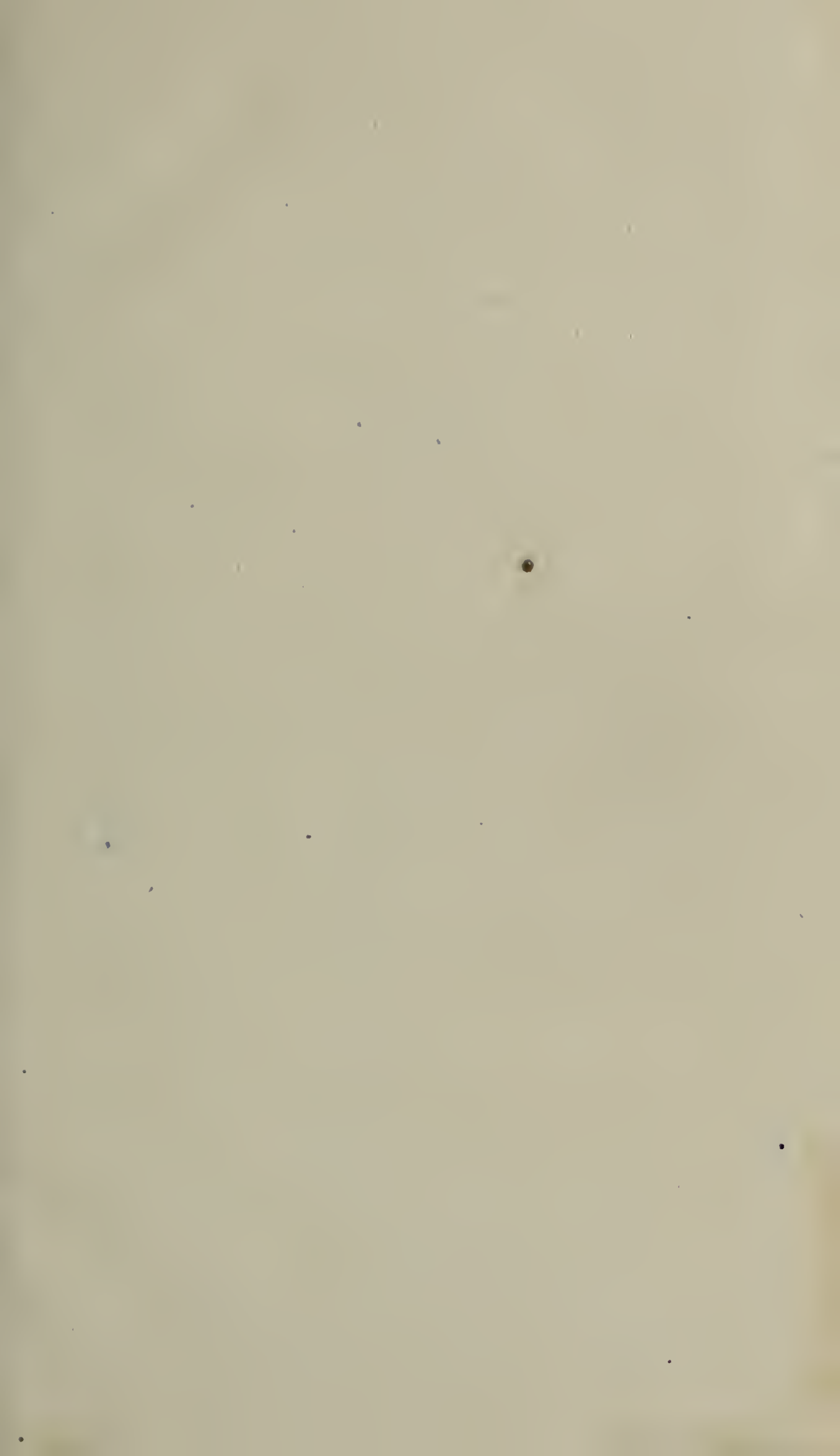
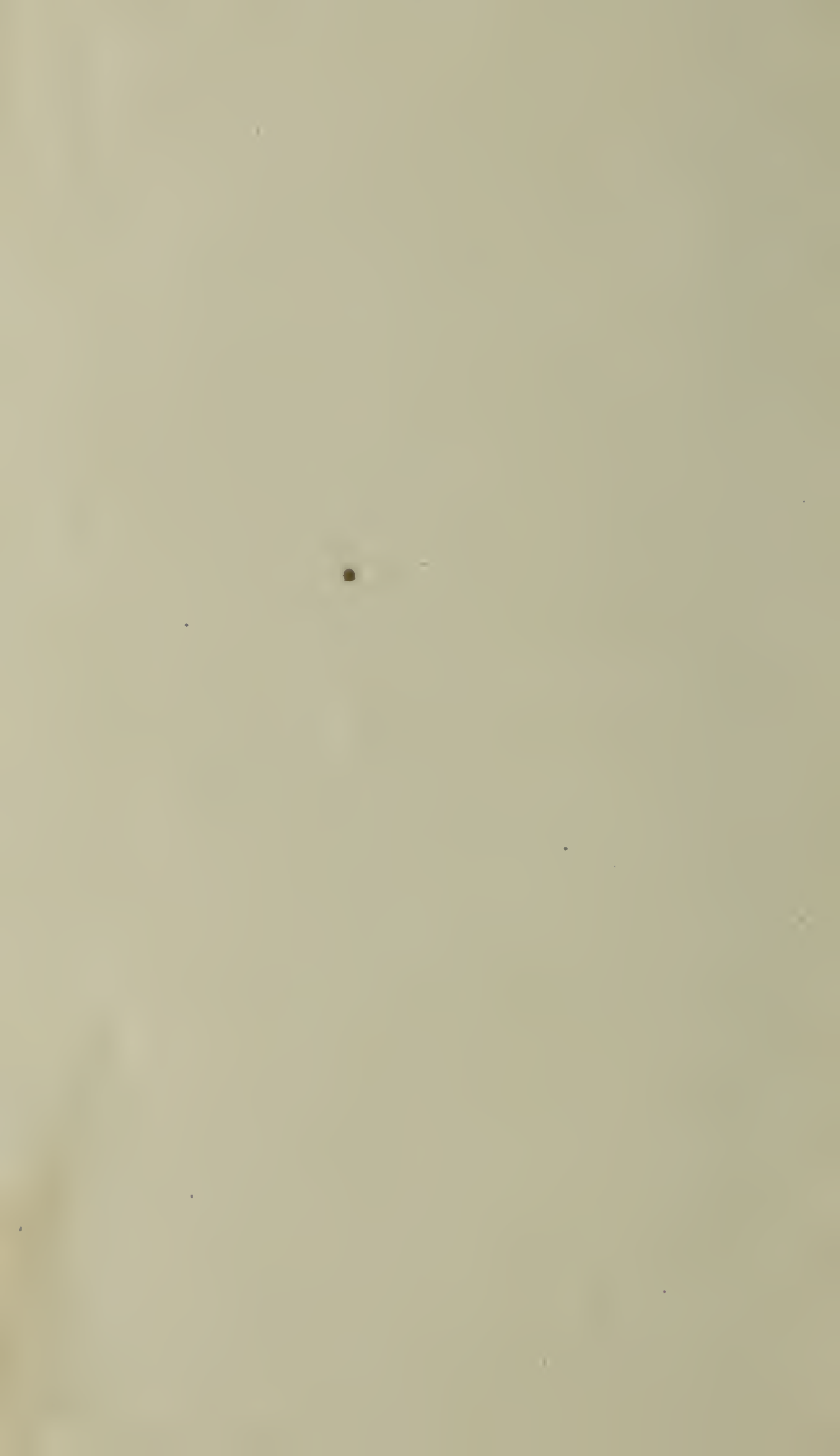



PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL















Die Waldenser im Mittelalter.

Zwei historische Untersuchungen

von

A. Wilh. Dieckhoff,
Licentiaten und Privatdocenten der Theologie zu Göttingen.

Göttingen,
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1851.



Dem

Herrn Abt Lücke,

seinem hochverehrten Lehrer,

als Zeichen

der innigsten Dankbarkeit und Ergebenheit

zugeeignet

v. W.



Vorwort.

Für die Resultate der Untersuchungen über die waldensische Sekte im Mittelalter, die ich in dieser Schrift der Oeffentlichkeit übergebe, ist es mir nicht gestattet die Nachsicht der gelehrten Kritik in Anspruch zu nehmen, deren Pflicht es ist, streng über Wahrheit und Unwahrheit zu richten. Im Interesse des Gegenstandes, den ich behandelt habe, muß ich vielmehr ein genaues Eingehen der Kritik wünschen; denn ich weiß, daß die historische Forschung über den behandelten und für die Geschichte der mittelalterlichen Kirche so höchst wichtigen Stoff durch meine Untersuchungen noch keineswegs zu einem allseitig genügenden Abschlusse geführt ist. Ich weiß, daß es noch weiterer Untersuchungen bedarf, damit die historische Wahrheit in Betreff des behandelten Gegenstandes in allen einzelnen Punkten vollständig und bestimmt erkannt werde, und nichts kann ich daher mehr wünschen, als daß durch meine Mittheilungen Andere veranlaßt werden möchten, durch eine genaue Prüfung derselben und durch eigene neue Beiträge die historische Erkenntniß der mittelalterlichen Gestalt und Geschichte der waldensischen Sekte zu fördern. Eben deßhalb, weil ich die mitzutheilenden Resultate meiner Arbeit nicht sowohl für abschließende, als für solche halte, die eine genauere und be-

stimmtere Forschung anzuregen und zu begründen im Stande sind, und um das Urtheil über den Werth dessen, was ich mitzutheilen habe, zu erleichtern, habe ich nicht die an sich ansprechendere Form descriptiv-geschichtlicher Darstellung gewählt, sondern habe geglaubt, die Untersuchungen selbst, wie sie mich zu meinen Resultaten geführt haben, darlegen zu müssen. Das Unbequeme, welches mit einer solchen Darstellungsform verbunden ist, wird des Zweckes wegen die Entschuldigung des Lesers finden.

Obwohl ich aber gern und offen zugestehe, daß die Resultate dieser Schrift noch in manchen Punkten der Berichtigung und Ergänzung bedürfen, glaube ich doch die Veröffentlichung derselben, wie sie vorliegen, für gerechtfertigt halten zu dürfen. Durch die Kritik, durch welche ich die waldensische Manuscripten-Literatur als eine in der Zeit nach der Reformation gefälschte nachgewiesen habe, ist das Hinderniß aus dem Wege geräumt, das bisher einer sicheren Erkenntniß der historischen Wahrheit in Betreff der älteren Geschichte und Beschaffenheit der waldensischen Sekte im Wege stand. In dem positiven Theile meiner Arbeit aber glaube ich nicht allein im Gegensatz gegen die bisher übliche falsche Behandlungsweise die richtigen Gesichtspunkte zur Geltung gebracht zu haben, von denen die historische Forschung über den behandelten Gegenstand geleitet sein muß, sondern halte mich auch überzeugt, daß durch diesen Theil meiner Arbeit die historische Wahrheit selbst in Betreff der waldensischen Sekte im Mittelalter in ihren wesentlichsten Hauptpunkten richtig festgestellt ist. Sollte auch im Einzelnen Manches anders gefaßt werden müssen, so glaube ich doch, daß durch die Untersuchungen dieser Schrift eine sichere und genaue Erkenntniß eines für die Geschichte des christlichen Lebens im Mittelalter so sehr wichtigen Punktes angebahnt ist, wie sie bisher nicht möglich war.

Zum Theil liegt es übrigens in der Beschaffenheit des behandelten Gegenstandes selbst, daß einige einzelne Fragen im Zusammenhange dieser Schrift ihre letzte, entscheidende Beantwortung nicht finden konnten. Bei der nahen Verwandtschaft, die zwischen der waldensischen Sekte und den böhmischen Sektenkreisen der Taboriten und böhmischen Brüder Statt findet, und bei dem Einfluß, den diese verschiedenen Sektenkreise unverkennbar auf einander ausgeübt haben, ist es unmöglich, gewisse Fragen über die waldensische Manuscripten-Literatur sowie über die spätere Geschichte und Beschaffenheit der waldensischen Sekte im Mittelalter entscheidend zu beantworten, ehe die Geschichte und Beschaffenheit jener böhmischen Sekten genauer erkannt ist. Ich hatte deßhalb anfangs die Absicht, meine Untersuchungen auch auf die Geschichte dieser Sekten auszudehnen. Bei näherem Eingehen überzeugte ich mich aber bald, daß hier, um zu einem einigermaßen befriedigenden Resultate zu gelangen, eine so umfangreiche Arbeit nothwendig sei, wie ich sie gegenwärtig aus Mangel an Zeit nicht unternehmen konnte. Ich bemerke nur, daß die Entscheidung über den eigenthümlichen Charakter der taboritischen Sekte und der böhmischen Brüdernität und über die verschiedenen bestimmenden Einflüsse, unter denen sich derselbe entwickelt hat, außer der genaueren Erkenntniß des Eigenthümlich-Waldensischen auch eine genauere Bestimmung dessen voraussetzt, was auf Wikleff, Huß und Jacobellus zurückzuführen ist; daß ferner, was die Geschichte der Taboriten und der böhmischen Brüder selbst betrifft, einerseits die Quellen noch viel zu unvollständig bekannt und viel zu wenig durch Uebersetzung aus dem Böhmischen dem allgemeineren Verständniß zugänglich gemacht sind, und andererseits die im Kreise der böhmischen Brüder aus der vorreformatorischen Zeit aufbewahrten Schriften der Sekte unverkennbare Spuren der Fälschung zeigen

und also eine ganz ähnliche Kritik nothwendig machen, wie die in dieser Schrift mit der waldensischen Manuscripten-Literatur vorgenommene. Ehe eine so sehr wünschenswerthe Geschichte der unter sich so vielfach verwandten und mannichfach zusammenhängenden protestirenden Sekten des Mittelalters möglich ist, wird es nothwendig sein, den einzelnen Partieen genau eingehende monographische Bearbeitungen zu widmen. Was diese Schrift darbietet, möge als ein einzelner Beitrag zu dieser größeren Arbeit entgegengenommen werden.

Ich kann zuletzt die Befürchtung nicht unterdrücken, daß die Resultate, die ich in dieser Schrift über die waldensische Manuscripten-Literatur und die ursprüngliche Beschaffenheit der waldensischen Sekte mitzutheilen habe, nicht überall erwünscht sein werden. Es werden durch dieselben Ansprüche als nichtig nachgewiesen, welche von Seiten der Waldenser bis jetzt nicht aufgegeben sind; es werden durch sie Waffen des Angriffs gegen die römische Kirche zerstört, welche noch heute nicht Wenige ungern entbehren werden. Dazu kommt, daß es mir oft, wenn ich die Spuren der Fälschung in der neuwaldensischen Ueberlieferung so offen vorliegen sah, hat scheinen müssen, als ob nur die Bewunderung und Liebe, die man zu allen Zeiten in den protestantischen Kirchen mit vollstem Rechte der unter den furchtbarsten und fluchwürdigsten Verfolgungen so standhaft und heldenmüthig bewiesenen Glaubenstreue der waldensischen Brüder gezollt hat, die Geschichtschreiber abgehalten hätte, das Dunkel zu zerstreuen, in welches die Geschichte der Sekte bis zur Reformation gehüllt ist. Allein auch in diesem Punkte hat doch die Geschichtsforschung festzuhalten, wie sie ihren höchsten Zweck und zugleich ihr höchstes Gesetz in der Wahrheit sehen muß, so daß sie sich auch hier nicht scheuen darf, die historische Wahrheit einer in vieler Hinsicht falschen Tradition gegenüber wieder

in ihr Recht einzusetzen. Ueberdies wird auch hier durch die Wahrheit kein berechtigtes Interesse beeinträchtigt. In keiner Weise wird und kann durch dieselbe der Ruhm christlichen Märtyrerthums zerstört werden, den sich die Waldenser erworben haben, zumal da ja die glorreichsten Zeiten dieses Märtyrerthums einer Periode ihrer Geschichte angehören, die außerhalb des Kreises unserer Untersuchung liegt, der Periode ihrer Geschichte, wo die Sekte bereits von ihrer mittelalterlichen Vorgeschichte losgelöst und in den neuen Stamm der Reformation eingepflanzt war. Von den jetzigen Waldensern selbst aber, in denen wir unsere Brüder in der Einheit des evangelischen Glaubens und Lebens erkennen und anerkennen, dürfen wir es auf Grund der christlichen Wahrhaftigkeit, durch welche sie gebunden sind, erwarten, daß sie die als ungegründet nachgewiesenen Vorurtheile willig aufgeben, die bis jetzt über den vorreformatorischen Zustand ihrer Sekte unter ihnen gehegt werden und die nur die volle Anerkennung dessen hindern, was sie der Reformation zu danken haben. Was aber zuletzt die protestantische Polemik dem römischen Katholizismus gegenüber betrifft, welche die Geschichte der Waldenser im Mittelalter als einen ihrer Anklagepunkte gegen die römische Kirche zu benutzen pflegte, so wird man ihre Kraft nicht sowohl in der Menge der Waffen als in der Tüchtigkeit derselben zu sehen haben. Daß aber das Recht der Reformation dem römischen Irrthum gegenüber in keiner Weise durch die mitgetheilten Resultate gefährdet wird, obwohl sie Recht und Unrecht, wie es zwischen der mittelalterlichen katholischen Kirche und der waldensischen Sekte vertheilt gewesen ist, in einem andern Lichte erscheinen lassen, als in welchem man beides bisher auf protestantischer Seite zu sehen gewohnt war, werden die mitzutheilenden Untersuchungen selbst in genügender Weise darlegen. —

Die neue sehr umfangreiche Schrift Müston's über die Waldenser, die in diesem Jahre in Paris erschienen ist, wie ich aus den bibliographischen Nachrichten der Haller Monatsschrift sehe, habe ich mir noch nicht verschaffen können. Wie Herzog in seiner vor Kurzem erschienenen Recension der Hahn'schen Schrift über die Waldenser (Stud. und Krit. H. 4.) erwähnt, hat Müston demselben brieflich mitgetheilt, daß die von ihm aufgefundenen Manuscripte nicht über das Jahr 1685 zurückreichen. Ebenso wenig, wie diese Notiz, habe ich das benutzen können, was Gilly in der Einleitung zu seiner Ausgabe der waldensischen Uebersetzung des Johannesevangeliums über die in Dublin gefundenen und von ihm untersuchten waldensischen Manuscripte berichtet. Ich bin auf diese Schrift zu spät, erst durch Herzog's Anzeige derselben im Juniheft der deutschen Zeitschrift f. christl. Wiss. u. s. w., aufmerksam gemacht worden. Wenn Gilly jetzt seinen früheren Ansichten zuwider ebenfalls anerkennt, daß viele der waldensischen Schriften nicht vor dem 15. und 16. Jahrhundert verfaßt sein können, so scheint es, daß die Beschaffenheit dieser Dubliner Manuscripte der bisherigen Täuschung über das Alter der waldensischen Schriften sehr wenig günstig ist. Es ist zu wünschen, daß Gilly oder ein Anderer jene, wie es scheint, sehr wichtigen Manuscripte näher prüfe und genauere Mittheilungen über dieselben mache.

Göttingen, im September 1851.

W. Dieckhoff.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der waldensischen Sekte im Mittelalter nimmt mit Recht das Interesse der protestantischen Geschichtsforschung im höchsten Grade in Anspruch. Bildet sie doch eins der wichtigsten Glieder in der Reihe jener oppositionellen Entwickelungen innerhalb der mittelalterlichen Kirche, in denen man nicht ohne Grund eine Vorgeschichte der Reformation zu sehen gewohnt ist. Um so mehr aber muß es Wunder nehmen, daß trotz der vielfachen, zum Theil sehr umfassenden Untersuchungen, die man von jeher, und vornehmlich auch wieder in der allerneuesten Zeit der Geschichte der Waldenser zugewandt hat, gerade die wichtigsten Fragen, die sich für die protestantische Geschichtsforschung an dieselbe knüpfen, noch immer ungelöst geblieben sind.

Noch immer ist es nicht gelungen, die bestimmtesten und an sich beglaubigtsten historischen Nachrichten über den Ursprung der Sekte, dem mythischen Dunkel gegenüber, das man über diesen Ursprung verbreitet hat, dadurch in ihr unbestrittenes Recht einzusetzen, daß man die Unrichtigkeit und Haltlosigkeit der Gründe in evidenter Weise nachgewiesen hätte, auf welche man die falsche Sage von früheren Ursprüngen der Sekte zu stützen pflegt: vielmehr immer noch kann es von solchen, die sich für Geschichtsforscher ausgeben, unternommen werden, jene Sage gegen die bisher vorgebrachten Einwürfe in Schutz zu nehmen. Und wo ist auch nur ein ernster Versuch gemacht, die weit wichtigere Frage nach dem Verhältniß der Sekte in ihrer ersten, ursprünglichen Gestalt zum Standpunkte des mittelalterlichen Katholizismus sowohl, wie zu dem des Protestantismus der Reformatoren in bestimmter Weise zu beantworten? Ist nicht unter den Protestanten noch immer das herrschende Urtheil über die Waldenser des 12. und 13. Jahrhunderts dieses, daß sie bereits im Wesentlichen dieselben Grundsätze über das wahre christliche Leben befolgt hätten, welche im 16. Jahrhundert die Grundlage für die Erneuerung des christlichen Lebens in den evangelischen Kirchen geworden sind, und daß gewisse einzelne nicht wohl wegzuleugnende Thatsachen, wie die Verwerfung jedes Eides und dem Aehnliches, nichts weiter beweisen könnten, als daß die Waldenser die-

selbe Wahrheit des evangelischen Christenthums allerdings nur erst in unvollkommnerer Weise besessen hätten? Ist aber so die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem ursprünglichen Charakter der waldensischen Sekte und dem der reformatorischen Auffassung vom christlichen Leben allein auf den Ausdruck des comparativen Begriffs des Vollkommneren und Unvollkommneren gebracht, so ist dadurch eben jede bestimmte Abgrenzung beider Eigenthümlichkeiten gegen einander aufgehoben, und dem Eintragen dessen, was der Reformation eigenthümlich ist, in das Ursprünglich-Waldensische Thür und Thor geöffnet. Ein bestimmter Unterschied zwischen beiden, ein Eigenthümlich-Neues der Reformation kann nicht mehr festgehalten werden.

Dieser Zustand, worin sich noch immer die historische Forschung in Betreff der Geschichte der Waldenser im Mittelalter befindet, ist eine Folge der Art, in welcher diese Geschichte nach der Reformation von Seiten der Protestanten behandelt ist. Von Anfang an tritt nämlich hier die Darstellung auch der vorreformatorischen Geschichte der Sekte unter die Herrschaft polemischer Gesichtspunkte, welche, erst in Folge der Reformation, an welche sich die Sekte anschloß, entstanden und dem früheren Zustande der Sekte durchaus fremd, die historische Wahrheit in Beziehung auf die frühere Geschichte der Sekte nothwendig trüben und zurückdrängen mußten.

Vom größten, aber freilich zugleich ungünstigsten Einflusse für die bei den protestantischen Geschichtsschreibern herrschend gewordene Behandlungsweise unsers Stoffs ist es gewesen, daß die ersten umfassenderen Darstellungen der Geschichte der Sekte von Waldensern oder doch von Freunden derselben herrühren, die ihnen parteiisch zugethan waren. Wir nennen nur die Namen Vigneaux, Perrin, Gilles, Morland, Leger, deren Geschichtswerke, so weit sie erhalten sind, noch immer die Hauptquellen für die neueren Darstellungen bilden. Nichts aber liegt für jeden unbefangenen Blick offener vor, als daß diese Geschichtsschreiber sich gar nicht von eigentlich historischen Interessen, sondern ganz und gar von apologetischen Interessen der reformirten waldensischen Sekte haben leiten lassen, so daß ihre Werke viel mehr den Eindruck von polemischen Schriften als von Geschichtswerken machen. Es kam ihnen bei ihrer Darstellung der vorreformatorischen Geschichte der Sekte nicht sowohl darauf an, das

frühere Alterthum der Sekte zu erforschen, als darauf, zu zeigen, wie die Sekte von Anfang an im Besitz derselben reinen evangelischen Wahrheit gewesen sei, und daß die entgegenstehenden Aussagen der Katholiken jedes wirklichen Grundes entbehren. Die Verschiedenheit zwischen dem früheren und dem nachreformatorischen Zustande der Sekte, der für die Sekte selbst epochemachende Einfluß der Reformation wird schon durch die ganze Anlage dieser Schriften in den Hintergrund geschoben, in denen die Uebereinstimmung der alten Waldenser mit der neuen Lehre eher dargestellt wird, ehe zur Darstellung der Geschichte der Sekte zur Zeit der Reformation übergegangen wird. Was dem bezeichneten apologetischen Zwecke nicht entspricht, wird übersehen oder zurückgeschoben. Die entgegenstehenden Aussagen der Katholiken werden als verläumderische Zeugnisse falscher Ankläger verworfen. Die eigenen Behauptungen aber werden auf Schriften gegründet, die von den ältesten Zeiten her in der Sekte handschriftlich aufbewahrt sein sollen, und welche allerdings den Beweisführungen dieser apologetischen Geschichtschreiber sehr günstig sind.

Es konnte nicht anders sein, als daß diese von der einseitigsten Parteilichkeit geleiteten Darstellungen kein richtiges Bild von der früheren Geschichte der Sekte gaben. Es mußte der Zweck, den diese Darstellungen verfolgten, vornehmlich einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem früheren Zustande der Sekte und der unter dem Einfluß der Reformation sich entwickelnden neuen Gestalt derselben entgegen sein. Nichtsdestoweniger ist die Auffassung der früheren Geschichte der Waldenser, wie sie in jenen Darstellungen niedergelegt ist, die allgemein recipirte unter den Protestanten geworden, gegen welche nur sehr wenige strengere Geschichtsforscher ihre Zweifel auszudrücken gewagt haben. Jene Auffassung ist recipirt, ohne daß man auch nur die Zeugnisse selbst, auf welche sie sich stützt, die vorgeblichen alten Schriften der Waldenser, einer nähern Prüfung unterworfen hätte. Wir geben nun zwar gern zu, daß allerdings die jedenfalls fremdartige Beschaffenheit dieser Schriften die Annahme ihres vorgeblichen Alters begünstigte, und daß auf diese Weise die Einführung jener Auffassungsweise unter den Protestanten wesentlich erleichtert wurde. Allein daß man bis jetzt versäumt hat, jene neuere waldensische Tradition über die ältere Geschichte

der Sekte und die Dokumente, worauf sie sich beruft und welche man allein durch sie selbst kennt, einer genaueren und sorgfältigen Kritik zu unterwerfen, erscheint uns nur dadurch erklärlich, daß man auch protestantischerseits die Geschichte der Waldenser im Mittelalter fortwährend unter falschen Gesichtspunkten in's Auge zu fassen gewohnt gewesen ist, und sich nie bestimmt und deutlich die Frage gestellt hat, welche von der protestantischen Geschichtsforschung in Betreff dieser Geschichte zu beantworten ist. Hätte man dies gethan, man hätte sich längst zu jener Kritik aufgefordert sehen müssen.

Unter wie verkehrten Gesichtspunkten aber pflegt man noch immer die Geschichte der Waldenser unter den Protestanten zu betrachten!

Wir wollen hier kein großes Gewicht auf die auch in neuester Zeit noch von Manchen gehegte Ansicht legen, wonach man in dem Dasein dieser Sekte, deren selbstständige Existenz man durch die willkührlichsten Combinationen bis in die frühesten Zeiten der Kirche zu verfolgen bemüht war, eine ununterbrochene reine Tradition christlichen Lebens und christlicher Lehre zu entdecken glaubt, welche als schlagendes Zeugniß für die Wahrheit evangelischen Christenthums der falschen, verderbten Tradition der römischen Kirche gegenüber geltend gemacht werden könne; oder wonach man sich sogar so weit verirrt, in der Succession waldensischer Bischöfe eine selbstständige bischöfliche Succession von der Apostel Zeit her zu sehen, die in ihrer Unabhängigkeit von der Succession der römischen Bischöfe sich den evangelischen Kirchen als bereit gehaltenes Mittel darbiete, in ihnen das episkopale Element mit seinen auf die apostolische Abkunft gestützten Rechten und Kräften wiederherzustellen. Eine solche ungesunde Ansicht widerstreitet doch zu sehr dem Wesen der evangelischen Kirche, als daß sie allgemeine Anerkennung finden und die protestantische Geschichtsforschung hätte beherrschen können. Die evangelischen Kirchen, welche das falsche Gewicht bestreiten müssen, das in der römischen Kirche der äußern Tradition und der äußern Succession der Bischöfe beigelegt wird, sind in demselben Augenblick mit sich selbst in Widerspruch gerathen, haben das Recht ihrer eigenen Existenz aufgegeben, in welchem sie sich auf eine andere äußere Tradition und bischöfliche Succession glauben stützen zu müssen. Zudem aber liegt die historische Unbegründetheit

solcher Fiktionen zu sehr auf der Hand, und andererseits setzt eine solche äußere Tradition, wenn sich auf dieselbe etwas bauen lassen soll, vor allen Dingen die äußere historische Gewißheit so sehr voraus, daß selbst die, welche jene Ansicht hegen, doch keinen rechten Ernst mit derselben zu machen wagen, sondern sich damit begnügen, den äußern Zusammenhang der waldensischen Sekte mit den frühesten, reinen Zeiten der Kirche als etwas, das wenigstens nicht bestimmt geleugnet werden könne, mehr nur im Rückhalt zu behalten, um auf dasselbe, wo es bequem ist, bedeutsam hinweisen zu können. In den hellen Vordergrund gezogen würde diese Ansicht unter ihrer eigenen Schwere erdrückt werden.

Viel verbreiteter, und für die Erhaltung der einseitig-parteiischen waldensischen Darstellung der Geschichte der waldensischen Sekte im Mittelalter weit einflußreicher geworden ist die falsche Art, mit welcher man das Verhältniß der protestirenden Sekten im Mittelalter zum mittelalterlichen Katholizismus und zur Reformation protestantischerseits aufzufassen pflegt. Wir finden diese falsche Art bereits, gleichsam prototypisch in dem berühmten „Catalogus testium veritatis“ des Flacius, des Vaters der protestestantischen Geschichtsforschung, ausgedrückt, der dieser protestantischen Geschichtsforschung die erste, feste Richtung gab, und der durch den falschen Gesichtspunkt, den er in jenem Werke verfolgt, selbst schon dem irreleitenden Einflusse der Aussagen der Waldenser über sich selbst und ihre Geschichte Preis gegeben wurde. Der Irrthum dieser Auffassungsweise, durch welchen die Geschichtsforschung von vorn herein von ihren wahren Aufgaben abgeführt werden mußte, besteht darin, daß man die Geschichte der protestirenden Sekten im Mittelalter einseitig unter dem Gesichtspunkte des Zeugnisses der Wahrheit gegenüber dem römischen Irrthume betrachtete und darstellte. Es mußten dadurch diese Auffassungen und Darstellungen selbst nothwendig einseitige werden, durch welche der wahre historische Thatbestand weder nach seinem ganzen Umfange erschöpft noch in sein rechtes Licht gestellt wurde.

Es kann zwar nicht verkannt werden, daß der evangelische Protestantismus des 16. Jahrhunderts ein wesentliches Interesse hatte, Zeugnisse des wahren Christenthums in allen Zeiten der Kirche aufzusuchen, um sie der verkehrten Entwickelung der römischen Kirche gegenüber zu stellen. Er führt damit den Nach-

weis, daß er keine neue Wahrheit hat aufbringen, sondern nur die alte einige Wahrheit, die zu allen Zeiten das wahre Salz des christlichen Lebens gewesen ist, wieder hat zur Geltung bringen und gegen widersprechendes, falsches Kirchenthum in ihr freies Recht wieder einsetzen wollen. Allein es muß entschieden bestritten werden, daß die protestantische Geschichtsforschung diese Zeugnisse einseitig oder auch nur vorzugsweise in den gegen die Kirche protestirenden Parteien und Sekten aufzusuchen hat. Es würde dies auf einer Verkennung des Verhältnisses dieser protestirenden Parteien und Sekten sowohl zur mittelalterlichen Kirche wie zur Reformation selbst beruhen.

Es ist beides gleich falsch, sowohl wenn man im mittelalterlichen Katholizismus nur den später von der Reformation bekämpften Irrthum, als auch wenn man in dem Gegensatze der mittelalterlichen Sekten, auch derer, in welchen sich wirklich die immer nothwendiger werdende reformatorische Entwickelung darstellt, nur die von der Kirche gewaltthätig zurückgedrängte Wahrheit sehen will. Es ist Wahrheit und Irrthum keineswegs so zwischen beiden Seiten getheilt. In der That ist weder die Kirche trotz ihres Irrthums der christlichen Wahrheit gänzlich baar gewesen, noch auch ist die Auffassung und Gestaltung des christlichen Lebens in jenen Sekten sofort gänzlich von den irrthümlichen Entwickelungen in der Kirche selbst unabhängig und dazu von allen eigenen falschen Einseitigkeiten in der Verfolgung des Wahren und von allen neuen eigenthümlichen Irrthümern frei gewesen.

Obwohl in der katholischen Kirche des Mittelalters der Irrthum wie aus innerer Nothwendigkeit und der einzelnen aus der Kirche selbst hervorgehenden Gegenbestrebungen spottend zu einer die Wahrheit immer mehr überwuchernden Ausdehnung und Gewalt unaufhaltsam anwächst, war sie dennoch nicht ohne die Wahrheit des Christenthums und ohne die Kraft des der Kirche anvertrauten Heils in Christo. Die mittelalterliche katholische Kirche lebt von und aus den Schätzen dieser Wahrheit und dieser Heilskraft, wie sehr sie dieselben auch in ihrem Gebrauche entstellt und verdirbt. Es muß noch mehr behauptet werden. Die Entwickelung des christlichen Lebens im Mittelalter ist unauflöslich an die Entwicklung der katholischen Kirche geknüpft gewesen, und die Reformation selbst würde von ihren geschichtlichen Voraussetzungen getrennt sein, wollte man sie nach ihrer Entstehung

von jener Entwickelung des christlichen Lebens in der katholischen Kirche des Mittelalters losreißen. Ueberall da, wo sich die lebendigen Kräfte des christlichen Lebens in dieser katholischen Kirche regen und schöpferisch und neubelebend sich entfalten, leuchtet uns auch heller und von den kirchlichen Irrthümern freier die Wahrheit des evangelischen Christenthums entgegen, welche noch immer den innern Lebensgrund der Kirche bildet, und eben diese Zeugnisse des wahren, in seiner Reinheit später durch die Reformation wiederhergestellten Christenthums im Leben der Kirche selbst sind es vor allen, auf welche protestantischerseits hingewiesen werden muß, um die römische Unwahrheit durch die Wahrheit zu richten, von der sie selbst ihr falsches Leben borgt, obwohl sie dieselbe in der Herrschaft ihres eigenen Wesens nicht gelten lassen kann noch will.

Fassen wir nun andererseits die auf die Reformation der Kirche hinstrebenden protestirenden Parteien und Sekten ins Auge und die Art, wie sie an der Wahrheit des Christenthums Antheil haben, so müssen wir hier zunächst das Verhältniß der Abhängigkeit anerkennen, in welchem sie in dieser Beziehung zur Kirche als der Trägerin der christlichen Wahrheit unter den Menschen stehen. Wie die Kirche trotz der Irrthümer, denen sie verfallen war, doch nicht aufgehört hatte, die Wahrheit des Christenthums in sich zu haben, so werden wir auch die Reformation als eine Krise betrachten müssen, in welcher die Wahrheit in der Kirche das Falsche von sich stößt, nachdem der Gegensatz sich zu seiner höchsten Spannung fortentwickelt und dadurch zugleich sich klar dargelegt hat. Zwar müssen nun die, in denen jene Wahrheit in der Kirche in ihrem Gegensatz gegen das Falsche erfaßt werden und zur Darstellung kommen soll, durch das eigene persönliche Hineinleben in die Wahrheit des Christenthums und dadurch, daß sie sich dabei der Läuterung durch die objective Norm der christlichen Wahrheit in der heiligen Schrift und durch die von dem Irrthum freien Zeugnisse von derselben in der Kirche hingeben, jene selbstständige Freiheit dem gewordenen Zustande der Kirche gegenüber gewinnen, welche sie fähig macht, das in diesem gewordenen Zustande in einander verschlungene Wahre und Falsche auseinander zu scheiden. Gleichwohl sind sie doch auch hierin keineswegs von den Entwickelungen in der Kirche unabhängig, sondern wie die fromme Lebensentwickelung der Einzelnen

unter den bildenden Einflüssen der aus dem kirchlichen Gemeinschaftsleben auf sie einwirkenden Bestimmtheiten steht, so wird auch ihr tieferes Verständniß des Wortes Gottes in der heiligen Schrift von den Gesichtspunkten abhängen, unter denen sie dasselbe in Folge ihrer bereits bestimmten Stellung im Christenthum betrachten müssen.

Um die wahre Krisis der Reformation zu begründen, war es daher nothwendig, daß die reformatorische Bewegung in dem Mittelpunkt der Wahrheit in der Kirche stand, damit sie so durch die von ihr zu ziehende Scheidungslinie wirklich die Linie zwischen dem Irrthum und der Wahrheit traf und nicht etwa durch dieselbe von dem Irrthümlichen mit in ihren Kreis aufnahm, Wahrheit aber ausschloß. Es ist begreiflich, daß diese richtige Scheidungslinie der Reformation erst dann getroffen wurde, als sich der Gegensatz des Irrthümlichen in der kirchlichen Entwickelung in seinen der Wahrheit widersprechenden Consequenzen, wie in seinem eigentlichen Grunde, wonach er sich von der Wahrheit des christlichen Lebens innerlich abscheidet, geschichtlich dargelegt hatte. Es ist begreiflich, daß die der wahren Reformation vorhergehenden Scheidungsversuche jenen richtigen Standpunkt nicht trafen, daß sie entweder, wie sich uns dies bei den Waldensern zeigen wird, selbst noch in Auffassungen vom wahren christlichen Leben wurzelten, die noch nicht frei waren von dem als solchen noch nicht erkannten Fundamental-Irrthümlichen in der kirchlichen Entwickelung des christlichen Lebens, oder daß sie, wie es in der Wicleffischen Opposition der Fall ist, mit jenem Fundamental-Irrthümlichen durch die Art ihres Angriffs zugleich die Wahrheit in der Kirche verletzten. Die nothwendige Folge davon aber war es, daß diese der kirchlichen Entwickelung sich entgegensetzenden Gestaltungen christlichen Lebens zu falschen Bildungen werden mußten; daß die Kirche nicht ohne gute Waffen gegen die Consequenzen war, welche sich von jenen falsch genommenen Standpunkten der Opposition aus gegen Wahrheiten des Christlichen und des Kirchlichen richteten, welche die Kirche aus der alten Zeit, wenn auch nicht selten im Widerspruch mit ihrem Neuen in sich bewahrt hatte. Es war ferner die nothwendige Folge davon, daß diese Oppositionen, da sie aus der Kirche nicht den ganzen und vollen christlichen Wahrheitsgehalt in ihre eigenthümliche Entwickelung mit herüber gerettet hatten, auch nicht in sich den selbstständigen Stoff zu einer Entwickelung zur reine-

ren Wahrheit, zur wahren Reformation hatten: daß vielmehr nun, während die einzelnen von der Kirche sich ausscheidenden Entwickelungen ihre eigenen von der Entwickelung zur wahren Reformation abweichenden Kreise durchliefen oder von anderen absorbirt wurden, die wirklichen Fortschritte in der zur wahren Reformation hinstrebenden oppositionellen Entwickelung im Mittelalter überhaupt durch neue Ausscheidungen aus der Kirche bedingt waren, durch welche immer mehr neuer Wahrheitsgehalt in dieselbe hinübergeführt wurde, bis zuletzt die Reformation aus eben diesen Gründen nicht aus der Entwickelung der früher aus der Kirche ausgeschiedenen Sekten hervorwuchs, sondern aus dem tiefsten Innern der Kirche selbst geboren wurde.

Die protestantische Geschichtsforschung nun, wenn ihre Arbeit eine wirklich fruchtbare sein soll, wird ihre Aufgabe in Betreff dieser Geschichte der vorreformatorischen Opposition in der Kirche nicht dadurch gelöst sehen dürfen, daß sie, mit Vorliebe bei der Lichtseite derselben verweilend, einseitig zur Darstellung bringt, wie eine jede dieser oppositionellen Entwickelungen an der evangelischen Wahrheit Theil hatte. Sie muß darauf ausgehen, das eigenthümliche Verhältniß bestimmt zu erkennen, in welchem eine jede derselben zur Entwickelung des christlichen Lebens in der Kirche steht. Sie muß zu dem Ende ebenso scharf die Schattenseite einer jeden zu zeichnen suchen, als ihre Lichtseite: sie wird eben in dem Anstößigen, in dem Einseitigen und Falschen, dem sie begegnet, mit Sorgfalt die Spuren zu verfolgen haben, welche sie zur Erkenntniß der charakteristischen Eigenthümlichkeit einer jeden einzelnen dieser Entwickelungen hinleiten, auf welche Erkenntniß es ihr vor allen Dingen ankommen muß. Vornehmlich wird sie hierbei jedes Eintragen des Spätern in das Frühere von sich fern zu halten haben. Sie wird sich hüten müssen, den Gegensatz früherer Proteste gegen die kirchliche Entwickelung aus dem Gesichtspunkt des späteren Gegensatzes der Reformation weiter auszudehnen, oder tiefer zu fassen, als es glaubhafte historische Zeugnisse gestatten. Sie wird sich ferner hüten müssen, den äußerlich übereinstimmenden einzelnen Negationen früherer Proteste sofort die positive Begründung unterzuschieben, welche dieselben Negationen später im Zusammenhang der reformatorischen Grundsätze fanden. Wird nicht in diesen Beziehungen mit der größten Vorsicht, mit der unbedingtesten Hingabe an die Objec-

tivität der historischen Zeugnisse verfahren, so wird es niemals zu einer treuen Auffassung jener Entwickelungen kommen können. Treten uns hier zunächst überraschende Resultate entgegen, die wir nicht erwartet haben und die sich nicht sogleich unsern früheren Vorstellungen anpassen wollen; sollten die Resultate dieser strengeren Forschung vorerst und vielleicht für immer in manchen Punkten dürftig und abgerissen bleiben, so daß sie sich nicht nach allen Seiten zu einem vollen, der Phantasie genügenden Lebensbilde zusammenschließen wollen: wir werden nicht voreilig zu Abschlüssen drängen, nicht voreilig die ausfüllende Phantasie ihre Arbeit beginnen lassen, in der Gewißheit, daß auch das Wenigere, das Unvollständigere, wenn es nur gegründete historische Wahrheit ist, von mehr wirklichem Nutzen sein wird, als ein Mehreres, welches jene historische Gewißheit nicht für sich hat. —

Indem wir durch die obigen Erörterungen, die wohl kaum bei irgend Jemand Widerspruch finden werden, die falschen Gesichtspunkte zurückgewiesen haben, von welchen sich die meisten protestantischen Geschichtsforscher bisher in der Behandlung unsers Stoffs haben leiten lassen, haben wir zugleich die Aufgabe näher bestimmt, welche in Beziehung auf die Geschichte der Waldenser im Mittelalter zu lösen ist und deren Lösung anzubahnen die nachfolgenden Untersuchungen dienen sollen. Der Gang aber, den unsere Untersuchung hierbei einzuschlagen hatte, war uns bestimmt genug vorgezeichnet. Wir mußten zuerst durch eine nur zu lange von der protestantischen Geschichtsforschung versäumte Kritik der waldensischen Manuscripten-Literatur, auf welche sich die nachreformatorische waldensische Tradition stützt, die Täuschung zu zerstören suchen, welche durch diese Tradition verbreitet ist, um erst dann auf dem für die Forschung gereinigten Boden den Versuch anstellen zu können, die Hauptfragen in Beziehung auf die ursprüngliche Gestalt der Sekte im Mittelalter positiv zu beantworten. Einzelne längere Erörterungen, die sich nicht wohl in den Zusammenhang unserer Untersuchungen hätten aufnehmen lassen, haben wir in Form von Anmerkungen den betreffenden Abhandlungen nachfolgen lassen, wie wir auch die belegenden Excerpte aus den zu vergleichenden Schriftstücken, um den Zusammenhang unserer Darstellung nicht zu zerreißen, nicht in den Text aufgenommen, sondern als Beilagen dem Ganzen angehängt haben.

I.

Ueber die Manuscripten-Literatur der Waldenser.

Die Frage nach dem Werth und der Glaubwürdigkeit der waldensischen Manuscripten-Literatur, auf welche sich die nachreformatorische, zunächst von Waldensern verbreitete Ueberlieferung über die Geschichte und den Zustand der Sekte im Mittelalter gründet, bildet die nothwendige, nicht zu umgehende Vorfrage, durch deren richtige Lösung es der historischen Forschung überall erst möglich gemacht wird, sichere Schritte zur Erkenntniß der historischen Wahrheit in der Geschichte der mittelalterlichen Waldenser zu thun.

Diese nachreformatorische Ueberlieferung, die wir die waldensische nennen wollen, weil sie unter den Waldensern ihren Ursprung hat, steht in den wichtigsten Punkten in unauflöslichem Widerspruch mit den bis in die Zeit der Entstehung der Sekte hinaufreichenden und unter sich selbst in den Hauptsachen auf's beste zusammenstimmenden Nachrichten der katholischen Berichterstatter, und eben in diesem Gegensatz der beiden vielfach einander widersprechenden Kreise von Zeugnissen über die Waldenser im Mittelalter, dem waldensischen und katholischen, liegt der Grund, weßhalb noch immer über die wichtigsten Punkte das Entgegengesetzteste behauptet werden kann. Denn je nachdem Jemand diesem oder jenem der beiden Kreise von Zeugnissen größere Glaubwürdigkeit glaubt beilegen zu müssen, wobei den vorgefaßten Sympathien und Antipathien ein großer Spielraum offen gelassen ist; davon wird es abhängen, wie er über solche Punkte entscheidet, über welche sich die verschiedenen Zeugnisse widersprechen. Es liegt nun freilich klar genug vor, daß eine solche Entscheidung für die größere Glaubwürdigkeit der einen Reihe von Zeugnissen vor der anderen, von der dann die Ent-

scheidung in den einzelnen Punkten der historischen Untersuchung selbst abhängt, nur dann als eine begründete anerkannt werden kann, wenn sie sowohl die Zuverlässigkeit der vorgezogenen Zeugnisse, als die Unzuverlässigkeit der anderen durch gute kritische Gründe überzeugend nachgewiesen hat. Bis jetzt aber ist es noch keiner der beiden einander gegenüberstehenden Ansichten gelungen, die Unglaubwürdigkeit der anderen Reihe von Zeugnissen durch objective Gründe der Kritik zur Evidenz zu bringen.

Betrachten wir aber beide Kreise von Zeugnissen näher nach den Gründen ihrer Glaubwürdigkeit, so werden wir finden, daß die Entscheidung über diesen Punkt zuletzt immer von der Entscheidung über die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit der waldensischen Ueberlieferung abhängt. In der That liegen die Gründe, weßhalb man der katholischen Ueberlieferung in ihrer Abweichung von der waldensischen keinen Glauben schenken will, nicht sowohl in der objectiven Beschaffenheit der katholischen Berichte selbst, als vielmehr darin, daß sie freilich offen genug dem widersprechen, was die waldensische Ueberlieferung als historische Wahrheit geltend macht. Die waldensische Ueberlieferung hat, um für sich selbst Raum zu haben, von Anfang an mit der Behauptung auftreten müssen, daß die katholischen Berichte unwahre sein, aber sie hat diese Behauptung weder dadurch unterstützt, daß sie die äußere Echtheit jener Berichte angegriffen hätte, noch auch dadurch, daß sie durch Gründe innerer Kritik die Unwahrheit derselben nachgewiesen hätte, sondern sie beschränkt sich rein darauf, zu sagen, die katholischen Berichterstatter als solche verdienten keinen Glauben, da von ihnen anzunehmen sei, daß sie die Wahrheit, auch wo sie sie gekannt hätten, doch nicht würden anerkannt haben. Der Vorwurf der Unglaubwürdigkeiit, der den katholischen Berichten von der waldensischen Ueberlieferung gemacht wird, setzt, um als begründeter zu gelten, die Glaubwürdigkeit dessen, was die letztere als historische Wahrheit im Gegensatz gegen die ersteren geltend macht, voraus. Die historische Kritik wird also vor allen Dingen zu fragen haben, ob denn diese Behauptung der eigenen Glaubwürdigkeit von Seiten der waldensischen Ueberlieferung, auf die Alles zuletzt zurückkommt, eine begründete ist? Sobald die Glaubwürdigkeit der waldensichen Ueberlieferung auch

nur eine zweifelhafte ist, so ist schon jeder Grund weggefallen, den katholischen Berichten ihrerseits die Glaubwürdigkeit in dem, worin sie von jener abweichen, ohne Weiteres abzusprechen. Dagegen wird sich wohl nicht leugnen lassen, daß, wenn sich die Zeugnisse, welche die waldensische Ueberlieferung für sich geltend macht, also vor allen Dingen die waldensische Manuscripten-Literatur, wirklich als echt und glaubwürdig herausstellen sollten, wir diesen Zeugnissen aus der Sekte selbst einen großen Werth würden zuschreiben und anerkennen müssen, daß die Aussagen der Sekte über sich selbst die größte Berücksichtigung gegenüber den widersprechenden Aussagen ihrer Ankläger in Anspruch zu nehmen hätten. Es kann ja nicht verkannt werden, daß das Vorurtheil der anklagenden Berichterstatter aus der angegriffenen Kirche einer unbefangenen Auffassung im Wege stand, auch dann, wenn keine tendenziöse Unwahrheit ihre Darstellungen beherrschte. Es ist in der That nicht unwahrscheinlich, daß diese katholischen Berichterstatter, welche vorwiegend nur die einzelnen der kirchlichen Ansicht widersprechenden Sätze im Auge haben, diese Sätze aus ihrem lebendigen Zusammenhange im Ganzen der entgegenstehenden Denkweise herausrissen und unter fremde, ihren wahren Sinn verkehrende Gesichtspunkte gestellt haben, so daß also Zeugnisse aus der Sekte selbst, aus denen sich der wahre Zusammenhang, die verbindenden und begründenden Grundgedanken der waldensischen Denkweise ergeben würden, von der größten Wichtigkeit für den werden müßten, der sich ein wahres und lebendiges Bild von der ursprünglichen Beschaffenheit des Lebens und der Lehre in der Sekte verschaffen wollte.

Die waldensische Manuscripten-Literatur nun, die als ein Produkt der vorreformatorischen Waldenser ausgegeben wird, und zu deren Kritik wir uns jetzt zu wenden haben, wird in demselben Grade unbegreiflicher und räthselhafter, in welchem man bestimmten Gebrauch von ihr zu machen sucht. Je mehr man Ernst damit macht, aus ihr eine genaue Kenntniß des eigenthümlichen Charakters der Sekte zu schöpfen, desto mehr sieht man sich in ein Labyrinth von Widersprüchen verwickelt. Richtet man aus den principiellen Lehrsätzen der Reformation seine Fragen über das Verhältniß der ursprünglichen Lehre der Waldenser

zur Lehre der Reformatoren an jene Schriften, so wird man nicht blos unbestimmte Antworten erhalten, sondern bald wird man auf Darstellungen treffen, die dem katholischen Lehrbegriffe im Gegensatze gegen die protestantische Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben anzugehören scheinen, und bald wieder wird man diesen principiellen Lehrsatz der Reformation in überraschender Bestimmtheit ausgedrückt finden, wie dies, um hier nur eins unter vielen Beispielen anzuführen, in dem kurz gefaßten Glaubensbekenntnisse der Fall ist, das in die Schrift vom Antichrist aufgenommen ist (vgl. bei Perrin, hist. d. Vaud. II. S. 282 f.). Nicht selten auch hat man ein noch räthselhafteres Gemisch der verschiedenen Anschauungsweisen vor sich. Kurz, je mehr man bestrebt ist, die Darstellung in den verschiedenen Schriften unter der Einheit eines beherrschenden Gesichtspunktes zusammenzufassen, desto schärfer tritt alles aus einander, und man kann nicht länger im Zweifel darüber bleiben, daß diese Schriften nicht einer Entwickelungsperiode angehören können, sondern daß sie mit ihren Verschiedenheiten auf auseinander liegende, wesentlich verschiedene Phasen in der Entwickelung der Sekte hinweisen. So bestimmt und unausweichlich drängt sich diese Beobachtung dem Leser auf, daß unter denen, welche überhaupt jene Schriften mit kritischen Augen angesehen haben, kein Zweifel mehr darüber obwaltet, daß verschiedene Klassen unter jenen Schriften zu unterscheiden sind, die verschiedenen Entwickelungsperioden der Sekte angehören. Auch Hahn erkennt dies an, indem er mehrere Reihen der Schriften nach ihrem Alter und dem Standpunkt der in ihnen repräsentirten Lehrgestaltung unterscheidet (vgl. dessen Geschichte der Ketzer im Mittelalter. Bd. 2. Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten. Stuttgart 1847. S. 63 ff. u. 69 ff.).

So entsteht nun zunächst die Aufgabe, die Schriftstücke, die uns aufbehalten sind, nach jenem Gesichtspunkte genau zu unterscheiden und die verschiedenen Gruppen derselben bestimmter den Zeiten zuzutheilen, denen sie angehören, überhaupt die verschiedenen Phasen der Lehrgestaltung, die man wahrnimmt, im Zusammenhange mit der Geschichte der Sekte näher zu erkennen. Andernfalls wird es niemals weder zu einer bestimmten Einsicht in die ursprüngliche, erste Gestalt der waldensischen Lehre, noch zu einer Einsicht in ihre weitere Entwickelung kommen können.

Es versteht sich von selbst, daß es zu diesem Zweck nicht ausreicht, zu erkennen, daß die Zeitangaben für die Entstehung einzelner jener Schriften keine Glaubwürdigkeit verdienen, die sich in den Manuscripten finden und wonach dieselben in die Jahre 1100, 1120 und 1126, also noch lange vor die Zeit des Peter Waldus gesetzt werden. (Wir verweisen, was diesen Nachweis betrifft, besonders auf Gieseler, Kirchengesch. II. 2. §. 88. Anm. 12 u. auf Herzog's unten näher zu bezeichnendes Progr. S. 36 ff.). Es ist jenes negative Resultat durch ein positives zu ergänzen, durch welches das wahre Alter der Schriften näher bestimmt wird. Das nächstliegende Geschäft würde es hier sein, vor Allem die äußersten Grenzen der Zeit festzustellen, zwischen welche diese ganze Literatur nach ihrer Entstehung zu setzen wäre, also sowohl den möglichst frühesten, wie den möglichst spätesten Zeitpunkt ihrer Abfassung zu bestimmen. Nur über den ersteren Zeitpunkt, den möglichst frühesten der Abfassung, hat man bisher Untersuchungen angestellt, indem man gestritten hat, ob einige der Schriften, oder wenigstens eine, nämlich das umfangreichste und bedeutendste der überlieferten Lehrgedichte, die „nobla Leyczon" der Zeit vor Peter Waldus zuzuschreiben sei, — eine vielfach erörterte Frage, mit welcher bisher die Frage über den Ursprung der Sekte und ihr Verhältniß zu Peter Waldus zusammenzufallen pflegte. Die andere, an sich für die protestantische Geschichtsforschung bei weitem wichtigere Frage nach dem möglichst spätesten Zeitpunkte der Abfassung von einzelnen jener Schriften hat man bisher kaum aufgeworfen, geschweige denn genau zu beantworten gesucht. Stillschweigend pflegt man dem Urtheil beizustimmen, mit welchem diese Schriften zuerst der Oeffentlichkeit übergeben sind, daß sie nämlich der Zeit vor der Reformation angehören und somit Zeugnisse des eigenthümlichen Lebens und der eigenthümlichen Lehre in der Sekte vor der Zeit sind, in welcher sie unter den bestimmenden Einfluß der Reformation trat.

Wir lassen hier zunächst die Frage nach dem frühesten Zeitpunkte der Abfassung waldensischer Literaturstücke unerörtert, weil sich diese Frage erst dann zu einer Entscheidung wird bringen lassen, wenn wir den Charakter der überlieferten Manuscripten-Literatur überhaupt näher kennen gelernt haben. Wir fassen die zweite Frage nach der möglichst spätesten Zeit in's Auge, indem

wir das Recht jenes traditionellen Urtheils prüfen, wonach die überlieferten Literatur-Stücke der Zeit vor der Reformation angehören sollen. Es leuchtet ein, wie wichtig die Entscheidung dieser Frage für die Untersuchung über das Verhältniß der waldensischen Sekte im Mittelalter zur Reformation ist, und der Umstand, daß bis jetzt die Untersuchung über diese so wichtige Vorfrage fast ganz vernachlässigt ist, zeigt wohl am deutlichsten, wie sehr man bisher versäumt hat, die Forschung über die Geschichte der Waldenser im Mittelalter unter den richtigen Gesichtspunkt protestantischer Geschichtsforschung zu stellen. —

Der bezeichnete Charakter der waldensischen Manuscripten-Literatur, wonach sich in ihren Ueberresten der reformatorische Lehrtypus neben anderen dem reformatorischen Lehrbegriff fremden, zum Theil widersprechenden Lehrtypen in räthselhafter Mischung findet, mußten uns auf die Vermuthung führen, daß diese Schriften in der Weise, wie sie uns jetzt vorliegen, nicht in die Zeit vor der Reformation zu setzen seien, — eine Vermuthung, die sich uns um so bestimmter aufdrängte, je mehr die Ueberzeugung für uns feststand, daß den mittelalterlichen Sekten die bestimmte Einsicht in das materielle Grundprincip der Reformation abzusprechen sei. Um aber über diese Vermuthung zur Gewißheit zu gelangen, mußten wir uns veranlaßt sehen, nach anderweiten sicheren historischen Zeugnissen, womöglich aus dem Reformationszeitalter selbst zu suchen, durch welche über das wahre Verhältniß der früheren waldensischen Lehre zu der der Reformatoren ein bestimmteres Licht verbreitet würde. Auf diese Weise war zu hoffen, außerhalb der zu prüfenden Literaturstücke einen festen Boden für eine Kritik derselben zu finden. Auf die Nachrichten der katholischen Berichterstatter mochten wir aber hierbei uns nicht stützen, weil denselben das alte, wenn auch keineswegs gerechtfertigte Vorurtheil ihrer Unwahrheit entgegenstand, das erst anderweitig beseitigt werden mußte, wenn die Benutzung jener Nachrichten wieder für die historische Forschung den Gegnern gegenüber gerechtfertigt erscheinen sollte.

Nun fanden wir zunächst zu unserer nicht geringen Verwunderung, daß die einseitig von einem apologetischen Interesse beherrschten Geschichtschreiber des 17. Jahrhunderts sowie die ihnen folgenden neueren Schriftsteller über die für die Sekte so wichtige Zeit vom Jahr 1530 an, wo die Waldenser in eine

engere Verbindung mit den Reformatoren treten, nur sehr unvollständige und dürftige Notizen geben; daß sie sich vornehmlich über den Einfluß der Reformation auf die Sekte sehr im Unbestimmten halten und offenbar bestrebt sind, die Veränderungen, welche damals in der Sekte vorgegangen sind, nach ihrem Umfange und nach ihrer Bedeutung so viel als möglich zu verdecken. Sie beschränken sich fast ganz allein auf die Mittheilung der unter dem Einfluß der schweizerischen Reformatoren auf einer Synode der Sekte zu Angrogne, wahrscheinlich im Jahre 1532 [1], gefaßten Beschlüsse. Allein sie treten der Bedeutung dieser Beschlüsse für die Geschichte der Sekte und für eine Kritik, die auf Grund derselben über die überlieferte Manuscripten-Literatur ausgeübt werden könnte, sofort durch die Bemerkung entgegen, daß nicht alle jene Beschlüsse reformatorische seien, also daß nicht durch einen jeden derselben Veränderungen des christl. Lebens und der christl. Lehre bezweckt wären. Erst dann ließe sich ein sicherer Gebrauch von jenen Beschlüssen machen, wenn es feststände, daß sie alle reformatorische gewesen sind: erst dann würde es gestattet sein, sichere Rückschlüsse auf den früheren Zustand der Sekte zu machen.

Die einzelnen Nachrichten über die Waldenser, welche unabhängig von jener durch Perrin und dessen Nachfolger vertretenen Ueberlieferung aus dem Reformationszeitalter selbst auf uns gekommen sind, sind nur sehr spärliche, und sind zudem meistens zu allgemein gehalten, als daß sie sichere Anhaltspunkte für unsere Untersuchung darzubieten im Stande wären. Insofern sich jedoch in ihnen, je näher sie der Zeit der Reformation selbst stehen, desto schlichter und offener das Geständniß ausspricht, daß die Sekte früher in vielen und argen Irrthümern befangen und weit von der durch die Reformation wieder an's Licht gebrachten reinen Lehre des Evangelii entfernt gewesen sei; mußten sie dazu beitragen, die Vermuthung zu bestärken, von welcher wir ausgegangen waren.

---

[1] Perrin a. a. O. Th. I. S. 157 setzt freilich diese Synode auf den 12. Septbr. des Jahrs 1535. Gilles aber, dessen Nachrichten über diese Synode überhaupt genauer und werthvoller sind, verlegt dieselbe auf den 12. Septbr. 1532 (vgl. dessen histoire ecclésiastique des églises reformées recueillies en quelques Vallées de Piedmont etc. Genève 1655. S. 31.) Ebenso Leger, hist. des églises vandoises. Leyd. 1569. I. S. 95.

Wir lassen hier einige jener Nachrichten folgen, weil sie dazu dienen können, die Anerkennung der Resultate vorzubereiten, die wir mitzutheilen haben.

In des Joan. Crispinus Acta martyrum etc., die zu Genf 1556 erschienen sind und denen man bei ihrem apologetischen Interesse nicht Schuld geben kann, daß sie in einem den Waldensern abgeneigten Sinne abgefaßt seien, finden sich folgende Stellen. Th. I. S. 225 heißt es: „Valdenses autem, etsi boni erant homines, cumprimis Deum metuentes, summoque verbi Dei studio affecti, tamen luce Evangelii jam exorta, cognoverunt multa desiderari in suis ecclesiis, quae ad veram religionem ac pietatem pertinerent: pleraque etiam ignoratione ac temporum culpa jamdiu recepta retineri, quae a pura Evangelii doctrina Ecclesiaeque disciplina abhorrerent." S. 319, wo von der Gesandtschaft des Morel an die schweizerischen Reformatoren (1530) und seiner Rückkehr die Rede ist, heißt es: „Eo autem (nämlich nach dem waldensischen Hauptorte Merindolum im Delphinate) quum venisset, omnia legationis suae capita exposuit, eisque declaravit publice, in quot et quantis erroribus versarentur, in quos veteres ipsorum ministri, quos Barbas Avunculosque vocabant, eos conjecissent atque a recta pietatis via abduxissent." Vgl. auch S. 318. — In der „memorabilis historia persecutionum bellorumque in populum vulgo Valdensem appellatum, Agruniacam etc. valles incolentem ab anno 1555 ad annum 1561 religionis ergo gestorum", die von einem Waldenser herrührt, der jene Verfolgungen und die dieselben veranlassende Reformation der Sekte selbst mit erlebt hatte, und die bereits 1562 zu Genf von Christoph Richard von Bourges übersetzt erschien, berichtet der Verf. über den früheren Zustand der Sekte: „Exundante siquidem ubique terrarum diluvii instar inscitia, quum Deus verbi sui contemptum judicaturus miserum mortalium genus labi, errare ac decipi sineret, minime mirum, si miselli homines (die Waldenser) doctrinam neutiquam habuerunt ea qua deinceps puritate" etc; und bald hernach: „— — ut, cum primum Deo visum fuit hac nostra aetate Evangelii lucernam accendere, nullis nec impensis nec laboribus pepercerint, ut puram veramque verbi ministerii et sacramentorum rationem inter se haberent optime constitutam." (Man beachte

hier vornehmlich die Nachricht, daß die Sekte früher noch keineswegs in Betreff der Sakramente das Rechte erkannt hatte.) — Mit der größten Vorsicht zu behandeln ist das, was Flacius im Catalogus testium sagt. Er läßt sich überhaupt zu sehr von der apologetischen Tendenz beherrschen, und so betont er auch in Beziehung auf die Waldenser des Mittelalters einseitig die Uebereinstimmung der Sekte mit den Reformatoren im Gegensatz gegen die römische Kirche. Ueber das Verhältniß der früheren Lehre der Sekte zur neuen Lehre der Reformation spricht er sich in unbestimmter Weise so aus: „(Valdenses) vetusta consuetudine neque Pontificem Rom. agnoscunt, et aliquanto puriorem semper habuere doctrinam: et postquam Lutherus innotuit, ampliorem cognitionem avide sibi pararunt.“ (Aehnlich auch P. Wesenbeck, Prof. Jen., oratio de Valdens. et Albigens. christianis. Jenae 1585. S. A. 4[b] fg.). In den 23 Artikeln, worin Flacius ihre Lehre zusammenfaßt, haben wir nicht die frühere Lehre der Waldenser im Mittelalter vor uns, sondern die Lehre in der Gestalt, in welcher sie dieselbe in der damaligen Zeit nach 1530 in ihren Confessionen darzustellen pflegen. Auch unterscheidet Flacius nicht zwischen den Waldensern und den böhmischen Brüdern, die ebenfalls Waldenser genannt zu werden pflegten. — Wenn übrigens Geschichtsschreiber, wie Perrin, Leger u. a. die wesentliche Einheit des früheren Lehrbegriffs der Sekte mit der Lehre der Reformatoren durch anerkennende Urtheile der Reformatoren selbst zu stützen suchen, so machen sie sich insofern einer Verwirrung der Sachlage schuldig, als sie übersehen und übersehen lassen, daß jene Anerkennung den Waldensern gezollt wird, die sich willig der Belehrung und Leitung der Reformatoren hingegeben haben. Die Reformatoren nehmen die Waldenser als schwächere Brüder gern auf, vornehmlich da sie ja allerdings in der früheren auf die Schrift gestützten Opposition der Sekte gegen das römische Unwesen ein Verwandtes anerkennen müssen. Es folgt aus solchen anerkennenden Aussprüchen noch keineswegs die wesentliche Gleichheit der früheren waldensischen Lehre mit der der Reformatoren. Man erinnere sich nur, wie Luther, der es übrigens nicht mit den eigentlichen Waldensern, sondern mit den böhmischen Brüdern zu thun hatte, erst nach mehrfachen Verhandlungen zuletzt auf Grund genügender Bekenntnißschriften,

die den emendirten Lehrbegriff der Sekte enthalten, seine Uebereinstimmung erklärte. —

Von entscheidender Wichtigkeit für unsern Zweck zeigte sich uns dagegen ein Dokument, von welchem es zu verwundern ist, daß es nicht schon lange in seiner Bedeutung allgemein anerkannt und für die Geschichte der Waldenser, wie es sollte, benutzt ist. Wir meinen die Akten über die Verhandlungen, welche 1530 zwischen Oecolampadius und den Deputirten der Waldenser im Delphinate und in der Provence geführt wurden, und auf welche sich die reformirenden Beschlüsse der Angrogner Synode stützten. Diese Akten enthalten den Bericht des Georg Morel, des einen der beiden Deputirten, über den damaligen Zustand der Sekte mit einer Anzahl von Fragen, deren Beantwortung man von Seiten des Reformators zu empfangen wünscht, so wie die von Oecolampadius ertheilte Antwort. Sie sind nach einem aus der Bibliothek des Oecolampadius herstammenden Manuscript abgedruckt in des Abrah. Scultetus Annal. evangelii passim per Europam XVI. sal. n. saec. renovati, Heidelb. 1620. Dec. II. p. 294 sqq. Erst aus diesen Akten fällt das rechte Licht auf jene Beschlüsse selbst, und zusammengestellt mit diesen Beschlüssen bieten sie jenen sicheren Boden für die Kritik der waldensischen Manuscripte dar, den wir suchen. Wir haben dieses wichtige Aktenstück in den Beilagen unter № I. abdrucken lassen, damit es auch denen zur Hand sei, denen jene Schrift des Scultetus nicht zu Gebote steht.

Wir haben freilich noch kein sicheres Mittel, um entscheiden zu können, wie weit in dem Bericht des waldensischen Barben ein treues Bild über den Zustand seiner Sekte entworfen ist. Das aber werden wir wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, daß er darin, was er Unvortheilhaftes über die Sekte berichtet, was er von ihren mit dem reformatorischen Lehrbegriff im Widerspruch stehenden Irrthümern erwähnt, gewiß nicht übertrieben haben wird. Gerade hierin werden wir ihm gewiß Glauben schenken müssen, und wenn ein Zweifel an der Treue des Berichts überall Platz greifen dürfte, so würde es nur der sein, ob er nicht manches Unvortheilhafte verdeckt habe? Wenn dem aber so ist, so glauben wir schließen zu dürfen, daß in den Schriften der Sekte, die wirklich vor dem Jahre 1530 abgefaßt sind, unmöglich richtige und sicher begründete Bestimmungen über Punkte

enthalten sein können, über welche nach dem Bericht des waldensischen Barben Morel bis dahin in der Sekte anders und irrthümlich gelehrt wurde, und über welche das Richtige erst durch die Angrogner Beschlüsse zur Geltung gebracht wurde. Wir schließen, daß Schriften, in denen wir die richtigen Bestimmungen über solche Punkte antreffen, für solche zu halten sind, die erst nach dem Jahr 1530 entweder ganz neu verfaßt oder doch verändert und interpolirt sein müssen. Auch im letzteren Falle, der sich wegen des mancherlei Fremden in jenen Schriften als das Wahrscheinlichere von vorn herein darstellt, würde dennoch solchen Schriften jede selbstständige Glaubwürdigkeit in Beziehung auf die frühere Lehre der Waldenser vor der Reformation abgesprochen werden müssen [1].

Indem wir aber unter den bezeichneten Gesichtspunkten die Aussagen des G. Morel über den Zustand der waldensischen Sekte unmittelbar vor der durch die Angrogner Beschlüsse begründeten Reformation derselben in den Jahren zwischen 1530 und 1540 mit den in der waldensischen Manuscripten-Literatur aufbewahrten Schriftstücken verglichen, so weit sie durch den Druck bekannt geworden sind, mußten wir uns sehr bald überzeugen, daß wirklich Vieles in ihnen unmöglich schon vor jener Zeit der Reformation der Sekte entstanden sein kann. Wir stellen einige der wichtigsten Resultate dieser Vergleichung im Folgenden zusammen, um vor Allem die Thatsache festzustellen, daß jene Manuscripten-Literatur wirklich in ihrem Inhalte auf Nachreformatorisches hinweist.

---

[1] Schon früher hat der Verf. in einer Anzeige der Schrift von Ant. Monastier (histoire de l'église vaudoise etc. Genève 1847. 2 Bde.) die im Nachfolgenden näher ausgeführte Kritik auf der bezeichneten Grundlage geltend gemacht (vgl. Gött. gel. Anz. Januar 1849. S. 121 ff.) Ebenso überraschend als erfreulich war es ihm, in dem gleichzeitig erschienenen Weihnachtsprogramm Herzogs von 1848: de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris Catholicorum ejusdem aevi collata (vgl. darüber des Verf.s Anzeige in Reuter's Repertorium 1850. H. 11.) eine Bestätigung des von ihm eingeschlagenen Weges zu finden. Wir müssen uns aber um so mehr wundern, daß Hahn noch immer das Gewicht jener Kritik übersehen und verkennen kann, ja in seiner kurzen Anzeige jenes Programms (Stud. u. Krit. 1850. H. 4.) jenen Punkt nicht einmal berührt.

1. In Art. XVII. der Angrogner Beschlüsse wird festgestellt (vgl. Perrin I. S. 160): „Touchant la matiere des sacrements il a esté conclu par l'Ecriture Saincte, que nous n'avons que deux signes sacrementaux, lesquels J. Chr. nous a laissé. L'un est le Baptesme, l'autre est l'Eucharistie“ etc. Daß nun auch dieser Artikel einem früheren Irrthume entgegentreten will, geht klar aus dem Berichte Morels hervor, wo es heißt: „In hoc, ut audio, erravimus, credentes plura, quam duo sacramenta.“ Es ist klar, daß vor der Zeit der Angrogner Beschlüsse die Waldenser noch nicht die Erkenntniß vom wahren Begriff der Sakramente und von der Zweiheit derselben hatten, sondern noch mehrere annahmen. Nun findet sich aber die Lehre von der Zweiheit der Sakramente auf's bestimmteste in den wichtigsten prosaischen Lehrschriften der waldensischen Manuscripten-Literatur vorgetragen. Im Catechismus (der in's Jahr 1100 gesetzt wird) findet sich auf die Frage nach der Zahl der Sakramente die Antwort: „Deux, savoir le baptême et l'eucharistie.“ (vgl. Perrin II. S. 172 f.) In dem Glaubensbekenntiß (nach Leger vom Jahr 1120, aber von Perrin ohne Zeitangabe aus den Memoiren Morel's mitgetheilt) lesen wir, nachdem in Art. 12. der Begriff des Sakraments fast wörtlich so angegeben ist, wie er von Morel in seinem Berichte definirt wird, in Art. 13. folgende Worte: „Nous n'avons point connu, qu'il y eust outre sacrement que le bapt. et l'eucharistie.“ Dieselbe Definition des Begriffs des Sakraments sowie die bestimmte Lehre von der Zweiheit derselben finden wir außerdem in einer Stelle des Almanach spirituel bei Leger a. a. O. S. 64 f. Hahn meint nun zwar (a. a. O. S. 160), eben deshalb, weil sich in den wichtigsten Lehrschriften der Waldenser, die ein sehr hohes Alter beanspruchen, die Lehre von der Zweiheit der Sakramente vorfinde, müsse angenommen werden, daß der bezügliche Artikel der Angrogner Beschlüsse nicht zu denen gehöre, durch welche etwas Neues im Gegensatz gegen die frühere Lehre der Waldenser festgestellt werde. Wenn wir allein auf die Beschlüsse zu Angrogne selbst beschränkt wären, würde sich allerdings die Behauptung Hahns schwer widerlegen lassen. Hätte aber Hahn, wie er gesollt hätte, den Bericht des Morel verglichen, so hätte sich ihm die wahre Bedeutung dieses die Sakramente betreffenden Beschlusses nicht verbergen können.

Uebrigens bemerken wir, daß sich auch bei Seyssel (adv. error. et sect. Valdens. 1517), der doch die Waldenser im Anfang des 16. Jahrh., also unmittelbar vor der Reformation vor Augen hat, keine Andeutung davon findet, daß sie in der Lehre über die Zahl der Sakramente von der katholischen Lehre abgewichen seien. Auch das verdient bei der Verwandtschaft der Waldenser mit den böhmischen Brüdern Berücksichtigung, daß in der von diesen 1504 dem Könige Wladislaus übergebenen Confession die sieben Sakramente der katholischen Kirche festgehalten werden, obwohl dieselben allerdings anders verwaltet wurden und man anders über sie dachte. Vgl. Balthasar Lydius, Waldensia etc. Roterod. 1616. Bd. I. Th. 2. S. 1 ff.

2. In dem, was Morel über das Verhältniß der waldensischen Lehre zu der der Reformatoren in Betreff der Freiheit des menschlichen Willens und der Prädestination sagt, spricht sich zwar einerseits eine sehr genaue Bekanntschaft Morel's mit den über diesen Punkt zwischen Luther und Erasmus gewechselten Streitschriften aus, da des Letzteren Hauptbeweise für die Freiheit des Willens angeführt werden: aber um so gewichtiger ist die Erklärung Morel's, daß gerade diese Lehre den Waldensern am meisten fremd und unverständlich sei. „Insuper nihil est", sagt er, „quod magis nos imbecilles conturbat, nostra tamen, ut cognosco, ignoratia, quam quod audivi et apud Lutherum legi de libero arbitrio et Dei praedestinatione" etc. Wenn aber nun hiernach die Lehre von der ewigen Gnadenwahl den Waldensern bis dahin fremd war, wie kann denn dieser früheren Sekte eine Erklärung des Begriffs der Kirche angehören, wie wir sie im Catechismus finden (Perrin, II. S. 166.), wonach zuerst zwischen der Kirche „en sa substance" und zwischen der Kirche „en son ministère" unterschieden und sodann die Kirche in ersterer Beziehung in folgender Weise erklärt wird: „considerée en sa substance par l'église est entendue la S. Eglise Catholique, laquelle contient tous les élus de Dieu des le commencement jusqu'à la fin, en la grâce de Dieu par la merite de Christ, assemblés par le S. Esprît et auparavant ordonnés à la vie éternelle, des quels le nombre et les noms ne sont connu que celui qui les a élus."

3. Im genauen Zusammenhange mit der früheren Ansicht der Waldenser vom freien Willen stand es, daß sie in dem Lehr=

stück von der Erbsünde die tiefere Erkenntniß der Reformatoren über diesen so wichtigen Punkt nicht hatten. Die achte Frage Morel's lautet: „an haec doctrina, peccatorum scilicet originalis, venialis et mortalis; et haec (doctrina) ignorantiae invincibilis, neglectae et crassae, valeat?“ In der schon angeführten Confession wird dagegen die Lehre von der Erbsünde (Art. 4.) und die Lehre vom Zweck des Gesetzes im Unterschiede von der Gnadenoffenbarung (Art. 5.) in präcisester Formulirung übereinstimmend mit der Lehre der Reformatoren vorgetragen. In letzterer Beziehung heißt es: „que Christ a été promis aux pères, qui ont reçu la loi, afin que connoissent par la loi leurs péchés, leur injustice et leur insuffisance, ils desirassent l'avènement de Christ pour satisfaire à leurs péchés et pour accomplir la loi par lui-même.“ In der That der Beweis für die Uebereinstimmung des alten waldensischen Lehrbegriffs mit dem reformatorischen war leicht herzustellen, so lange man sich auf ein solches Bekenntniß aus dem Jahr 1120 glaubte stützen zu dürfen! (Uebrigens wird die Abhängigkeit dieser hier vorliegenden Einsicht in die wahre Bedeutung des Gesetzes von der Lehre der Reformatoren erst dann in ihrem vollen Lichte hervortreten, wenn wir später sehen werden, wie eine ganz und gar entgegengesetzte Auffassung der Bedeutung des Gesetzes den ursprünglichen waldensischen Lehrbegriff beherrschte.)

4. Während Morel um genaueren Unterricht über die als canonisch zu betrachtenden Bücher der heil. Schrift bittet, wird in eben jener Confession ein vollständiges Verzeichniß der canonischen Bücher der heil. Schrift gegeben, zugleich mit Bezeichnung der apokryphischen Bücher des A. Testaments und des Werths, der ihnen beizulegen sei.

5. Nach dem Berichte Morel's zweifelte man noch immer an dem Rechte der weltlichen Obrigkeit, die Todesstrafe zu verhängen und eben so hielt man noch immer jedes Schwören für schlechthin verboten und für Todsünde („praeterea plebeculae nostrae ne omnino juret vetamus“). Dies Geständniß Morel's stimmt überdies mit dem zusammen, was Seyssel über die Waldenser im Anfang des 16. Jahrhunderts berichtet (vgl. Du Pin, Nouv. Biblioth. des auteurs eccles. Bd. 14. S. 110.). Daß diese Meinungen in den früheren Zeiten der Sekte zu den charakteristischen derselben gehörten, ist aus den wirklich vorrefor-

matorischen Literatur-Stücken, wie la nobla Leyczon, eben so klar wie aus den Berichten der Katholiken (vgl. Herzog a. a. O. S. 35 f.).

Nun führt Perrin I. S. 20 f. zum Beweise dafür, daß man den Waldensern mit Unrecht vorgeworfen habe, sie verböten alles Schwören, folgende Stelle aus der Erklärung des dritten Gebots im Almanach spirituel an, den er also für vorreformatorisch ausgiebt. „Ils ont dit, qu'il y a des juremcnts licites tendans à l'honeur de Dieu et à l'édification du prochain, alleguans ce que dit l'Apôtre S. Paul aux Hébreux: que les hommes jurent par un plus grand qu'iceux, et le serment, fait pour confirmation, leur est la fin de tout different. Item ils alleguent ce qui est enjoint au peuple d'Israel de jurer par le nom de l'Eternel, au 6. du Deuter. Et les exemples des sermens faits entre Abimelech et Isaac. Gen. 26. Et le serment de Jacob. Gen. 31. Eben so wird in der Exposition des dritten Gebots, welche Leger aus dem Buche „über die Tugenden“ mittheilt, und die, mit der Exposition im Almanach spirit. verwandt, denselben Zweck in etwas anderer Weise verfolgt, der erlaubte Eid vom unerlaubten unterschieden und vom Schwure gesagt, daß er ein gottesdienstlicher Act sei, indem er bekenne, daß Gott alles wisse, und daß er dazu diene, in zweifelhaften Sachen die Gewißheit herzustellen. Unerlaubt, heißt es hier, ist das falsche, leichtsinnige, und unnöthige Schwören aus Gewohnheit, nicht weniger alles Schwören, was nicht im Namen Gottes, sondern bei den Elementen geschieht. Dies letztere sei durch den Spruch verboten, der das Schwören bei dem Himmel oder bei der Erde oder bei irgend einem andern Dinge verwerfe. So ist dem Spruche Matth. 5, 33 ff., aus dem man früher das schlechthinnige Verbot alles Schwörens überhaupt herzuleiten pflegte, nunmehr ein Sinn abgewonnen, wonach durch denselben nur das unerlaubte, gottlose Schwören zurückgewiesen wird. In der nobla Leyczon heißt es (v. 244 ff.) an der Stelle, wo mit offen vorliegender Beziehung auf die Bergpredigt das Verhältniß zwischen dem neuen und alten Gesetze antithetisch dargestellt wird:

„La loi vieille défend seulement parjurer,
„Mais la nouvelle dit à tout point non jurer,
„Et que plus de oui ou de non ne soit en ton parler.“

Man sieht, auf dem Standpunkte dieses Lehrgedichts konnten die alttestamentlichen Beispiele des Schwörens, wie sie die zuerst angeführte Stelle des Almanach spirit. aufführt, keine Beweiskraft haben. Auch ist es nun wohl klar, welche Bedeutung Art. 6. der Angrogner Beschlüsse hat, wo es in einer jenen Expositionen des dritten Gebots, vornehmlich der zweiten nahe verwandten Weise heißt: „qu'un Chrétien peut jurer par le nom de Dieu sans contrevenir à ce qui est écrit au chap. V. de S. Matthieu, pourvu que celui qui jure ne prenne point le nom de Seigneur en vain. Or, il n'est point pris en vain, quand le serment tend à la gloire de Dieu et au salut de prochain. De plus, on peut jurer devant le magistrat, parceque celui qui en fait l'office, qu'il soit fidèle ou infidèle, tient sa puissence de Dieu." Man sieht, daß durch diesen Beschluß die alte auf die Stelle im 5. Cap. des Matthäus sich stützende Ansicht über die Verwerflichkeit des Eides überhaupt entfernt wird, und daß es der Zweck der angeführten Expositionen zum dritten Gebot ist, die Gründe zu entwickeln, auf welche man sich stützte, um die jetzt geltend gemachte Erlaubtheit des Schwörens beim Namen Gottes, im Gegensatz gegen das Schwören bei den Elementen, mit der Matthäusstelle zu vereinigen.

Gegen den Vorwurf, die Waldenser sprächen den Magistraten das Recht der Todesstrafe ab, wird von Perrin (I. S. 24) aus einer Schrift mit dem Titel: „lumiere et thresor de la foy" folgende Stelle angeführt: „Qu'il est écrit, que on ne laissera point vivre le malfaiteur. Et que sans le courroux contre le vice, la doctrine ne servirait de rien, ni les jugements ne seraient réconnus, ni les péchés chatiés. Et que pourtant la juste colère est mère de la discipline et la patience sans raison sème les vices et permet aux mauvais de prévariquer." Hier haben wir die Beseitigung der Bedenken vor uns, welche man nach Morel's Bericht unter den Waldensern gegen die Todesstrafe geltend zu machen pflegte. Dort wird nämlich gefragt: „an a Deo ordinatum: potestates sive magistratus debere homicidas, latrones et hujusmedi malefactores morte punire: an alia, qua viventes et in amaritudine poenitentes reddantur meliores. Dicunt enim nonnulli: potestatem ad hujusmodi punitiones et non mortis timorem gerere gladium: et Deum nolle mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat."

Es liegt auf der Hand, wie sehr sich dies Bedenken für die Waldenser schärfen mußte, welche bei ihrer Läugnung des Purgatoriums so großes Gewicht auf den Satz zu legen gewohnt waren, daß wer ohne Buße sterbe, nach dem Tode sofort der ewigen Strafe in der Hölle überliefert werde. Die von Perrin mitgetheilte Stelle zeigt nun, wie mit dem Wegfallen der Todesstrafe und der darin culminirenden Strenge der Strafgerechtigkeit im Staate alle Zucht ihren Halt verlieren und so der Zweck der Besserung im zuchtlosen Gemeinwesen noch weit weniger erreicht werden würde.

Wir lassen für jetzt die Behauptung Hahn's (a. a. O. S. 160), daß durch solche Beschlüsse der Angrogner Synode, wie über den Eid, die Todesstrafe und dergleichen der in älteren Zeiten aufgestellte Glaube der Thalleute durchaus nicht alterirt werde, ganz dahin gestellt sein: wir folgern hier nur dies, daß die Schriften, in denen diese neuen den alten geradezu entgegengesetzten Bestimmungen über den Eid, die Todesstrafe und ähnliche vorkommen, unmöglich in der Gestalt, wie sie jetzt vorliegen, der Zeit vor 1530 angehören können, und deßhalb auch nicht als solche von den Geschichtsforschern benutzt werden dürfen.

6. Auch die Schrift „vom Antichrist" weist mit ihrer ganzen Tendenz auf die Zeit nach der Reformation hin, obwohl auch in dieser Schrift ältere Stücke neu bearbeitet vorliegen mögen. Es wird in derselben die Forderung aufgestellt und vornehmlich durch eine außerordentlich gehäufte Anzahl von Bibelstellen begründet, daß man sich öffentlich ganz und gar von der römischen Kirche und ihrem Cultus loszusagen und den Herrn auch offen vor der Welt zu bekennen habe, trotz der Gefahren, die damit verknüpft sein möchten. Ein solcher Entschluß wurde von der Sekte auf Grund der Ermahnungen und Ermuthigungen der schweizerischen Reformatoren nach dem Jahre 1530 gefaßt, als die Sekte in die allgemeine Bewegung des Protestantismus mit hineingezogen wurde. (Man vgl. das Nähere hierüber in der ersten Anmerkung.) Bis dahin hatten die Mitglieder der Sekte nach Morel's Bericht äußerlich an dem Cultus der römischen Kirche Theil genommen. Man hatte sich von den römischen Priestern die Sakramente administriren lassen und überhaupt alles gethan, um den geheimen Gegensatz gegen die Kirche zu verbergen. Morel berichtet nämlich, daß man gegen die Hartnäcki-

gen und Unfolgsamen in der Sekte kein anderes Mittel habe, als sie „a prasi (?) populi et ab verbi auditione" auszuschließen. Es gäbe sehr Viele, fügt er hinzu, die so lange man sie zur Predigt zuließe, wenig nach der Exkommunication fragten, und giebt als Grund an: „Sacramentorum signa plebeculae nostrae non nos, sed Antichristi membra administrant." Die Exkommunication der waldensischen Barben hatte ihren Halt nicht in der Ausschließung vom Sakrament. Die Mitglieder der Sekte standen also nach der wesentlichsten kirchlichen, die Kirchengemeinschaft selbst begründenden und tragenden Beziehung, nämlich in Betreff des Empfangs der Sakramente noch in der römischen Kirche, aus der die Sekte noch gar nicht wirklich ausgeschieden war. Nur innerlich, verstohlener Weise, scheidet sie sich mit einem eben deßhalb unvollständigen und unselbstständigen Dasein aus der öffentlichen Kirche dadurch aus, daß sich die Mitglieder der Sekte durch ihre innere Gesinnung, womit sie die von den römischen Priestern empfangenen Zeichen des Sakraments genießen, für sich von den antichristlichen Irrthümern der römischen Kirche frei machen. Morel drückt dies sehr bezeichnend in folgender Weise aus: „Verumtamen nos eis quid significent sacramenta spiritualiter, quantum in nobis est, reseramus (?): et ne ullo modo caeremoniis Antichristianis confident: orentque, ne illis imputetur peccatum, quod ad abominationes Antichristi audiendas et videndas coguntur: et ut hujusmodi abominatio velociter confundatur et veritas habeat locum verbumque Dei currat." — Nun haben auch die Geschichtschreiber, welche sich vom waldensischen Interesse beherrschen ließen, zugestehen müssen, daß der Einfluß der Reformation die Waldenser zu dem offenen Ausscheiden aus der römischen Kirche bestimmte, aber um die aus dem Heimlichhalten der Wahrheit folgenden nachtheiligen Schlüsse auf den früheren Zustand der Sekte überhaupt abzuwehren, behaupten sie, daß in diesem Heimlichhalten unmittelbar vor der Reformation nur die Entartung und Schwäche einer späteren Zeit zu sehen sei, die erst durch die lange Reihe von Verfolgungen und Unterdrückungen hervorgerufen sei und in den früheren Zeiten der Blüthe der Sekte nicht bestanden habe. So glaubt man denn auch, die Schrift vom Antichrist, obwohl sie mit ihrer Forderung im geradesten Gegensatze gegen jenen Zustand der Sekte in der Zeit unmittelbar vor der Refor-

mation steht, dennoch als eine vorreformatorische betrachten zu dürfen, indem man sie jener früheren Blüthezeit der Sekte zuschreibt. Allein eben jene Annahme, daß die Sekte in früheren Zeiten sich offen von der Kirche getrennt gehabt habe, ist eine rein willkührliche und entbehrt jedes historischen Grundes. Wir fragen, wann ist überhaupt jemals vor der Reformation die Sekte auch äußerlich von der Kirche ausgeschieden und mit offenem Bekenntniß und offenem eigenthümlichen Cultus constituirt gewesen? Alles, was geschichtlich bekannt ist über die eigentlichen Waldenser in Frankreich und Piemont, bezeugt das gerade Gegentheil. Von den frühesten Zeiten her begegnen wir bei den katholischen Berichterstattern der Nachricht, daß sich die waldensischen Prediger verheimlicht und durch Verkleidungen der Aufmerksamkeit der Kirche zu entziehen gesucht haben, während ihre Anhänger durch Theilnahme am öffentlichen Cultus die Priester und kirchlichen Oberen täuschten. Man vgl. u. a. den Bericht des Stephanus de Borbone (d'Argentré coll. judic. I. S. 87) und des Yvonetus (ebendas. S. 96), welcher Letztere sogar ihre geheimen Erkennungszeichen genau angiebt. Diese Nachrichten reichen bis in die Zeit der kirchlichen Verurtheilung der Sekte unter Innocenz III. zurück, und von jener Zeit an bis zur Reformation würde also die Schrift vom Antichrist mit ihrer Forderung auch des äußerlichen Bekennens und Ausscheidens aus der römischen Kirche keinen Platz haben. Noch weniger aber findet dies Statt in Beziehung auf die Zeit vor jener Verurtheilung der Sekte, in welcher Zeit die Sekte allerdings eine öffentliche Existenz in der Kirche anstrebte und im offenen Kampfe mit der römischen Hierarchie lag. In der Schrift vom Antichrist wird nämlich ganz unverkennbar auf eine Zeit zurückgewiesen, in welcher man sich wohl innerlich von der Kirche des Antichrists und ihren Irrthümern losgelöst hatte, aber noch nicht äußerlich. Die eigentliche Forderng der Schrift geht auf diese auch äußerliche Lostrennung von dem Cultus der antichristlichen Kirche. Wiederholt wird die äußerliche und innerliche Trennung von der römischen Kirche (exterior et interior) unterschieden und gefordert, daß man sich innerlich und äußerlich vom Antichrist zu trennen habe, und historisch referirend wird hinzugefügt, daß man sich in Anerkennung jener Pflicht äußerlich und innerlich von demselben wirklich losgesagt und Gemeinschaften (compagnias) und eine

(wohl die einzelnen Gemeinden umfassende) Einheit gestiftet habe „avec bonne volonté et une intention droite, ayant pour fondement, pur et simple, de plaire au Seigneur et d'être sauvés, avec l'aide du Seigneur, autant que la vérité de Christ et de son Epouse, comme aussi notre faible intelligence peuvent le permettre“ (nach Monastier a. a. O. II. S. 349 f.). Gewiß! man kann in diesem Bericht über die öffentliche Lossagung der Sekte von der römischen Kirche und ihre eigenthümliche kirchliche Constituirung wie über die Motive, die dabei leitend gewesen sind, nichts anders sehen als eine Relation der Vorgänge nach 1530, auf welche Zeit außerdem so manche Lehrbestimmungen in dieser Schrift (vgl. besonders das schon erwähnte kurze Glaubensbekenntniß) hinweisen, die, auf's engste verwandt mit der Lehrdarstellung der übrigen verdächtigen Schriften, den reformatorischen Lehrtypus im Gegensatz gegen die ursprüngliche Lehrweise der Waldenser offen an sich tragen. Hahn (S. 131 f.) führt an, ohne freilich der Ansicht beizutreten, daß auch Mayerhoff: Beleuchtung des Ursprungs der Waldenser, im Kirch.- u. Schulblatt für Mecklenburg I, 2. S. 3 ff. (eine wie es scheint sehr beachtenswerthe Abhandlung, die uns leider nicht zur Hand gewesen ist) sich dafür ausspricht, daß die Schrift erst nach der öffentlichen Lossagung in der Reformationszeit geschrieben sein könne. Es darf übrigens noch erwähnt werden, daß hierdurch nicht ausgeschlossen ist, daß auch in den Partien der Schrift, in welchen die Nothwendigkeit des öffentlichen Austritts aus der römischen Kirche begründet wird, manches aufgenommen sein kann, was schon in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts von Seiten der böhmischen Brüder in dieser Beziehung geltend gemacht wurde, welche ja eben dieses äußere Anschließen der Waldenser an den Cultus der römischen Kirche streng tadelten und in den Verhandlungen mit denselben die Gründe ihres Tadels dargelegt haben werden [1].

---

[1] Es sind hierüber die betreffenden Stellen in den Geschichtswerken des Lasitius, historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemicarum, wovon das 8. Buch mit Auszügen aus den vorhergehenden 7 Büchern von J. A. Comenius 1649 in Druck gegeben ist und das sich, leider nicht ganz vollständig (nur bis zur Mitte des 6. Buchs), in einer durch Mosheim 1734 in Berlin besorgten Abschrift des handschriftlichen Exemplars Jablonsky's auf der Göttinger Bibliothek befindet (Codd. theol. 113.), und

Wir schließen mit diesen Vergleichungen hier ab, die sich leicht noch erweitern ließen. Schon durch das Beigebrachte aber ist gezeigt, was zu zeigen der Zweck war, daß in einer Reihe der wichtigsten, zum Theil in eine sehr frühe Zeit versetzten Schriften die bestimmtesten Spuren vorliegen, welche auf die Zeit nach der Umgestaltung der Sekte unter dem Einfluß der Reformation, auf die Zeit nach 1530 hinweisen. Es fallen unter diese Kritik zunächst die bedeutendsten der prosaischen Lehrschriften, unter denen wir den Catechismus, die Confession, die Schrift vom Antichrist hervorheben, die sämmtlich nach der waldensischen Ueberlieferung dem Anfange des 12. Jahrhunderts angehören sollen. Eine wichtige Thatsache in Betreff jener Schriften, die sich aber ihrer Natur nach nicht mit einzelnen Stellen belegen läßt, und auf die wir nur aufmerksam machen können, ist die, daß in denselben die einzelnen Meinungen, welche für die frühere Lehreigenthümlichkeit der Sekte so bezeichnend sind und früher so sehr betont werden, ganz und gar verschwunden sind, als solche, die nicht mit der verbesserten Lehre der Reformationszeit zusammenstimmen, so daß häufiger noch als die bestimmt ausgesprochenen entgegengesetzten Lehrsätze das Verschweigen der früheren Meinungen gegen den vorreformatorischen Ursprung der Schriften in der Gestalt, wie sie jetzt vorliegen, Zeugniß ablegt.

Nachdem uns die Betrachtung des Inhalts einiger der wichtigsten unter den bekannten Stücken der waldensischen Manuscripten-Literatur den Verdacht so nahe gelegt hat, daß diese Literatur in ihrer jetzigen Gestalt der vorreformatorischen Zeit der Sekte nicht angehören kann, drängt sich uns als die nächste die Frage auf, ob etwa in der Geschichte dieser Manuscripten-Literatur, in der Genauigkeit und Treue oder auch nur in den bestimmten Nachrichten der ersten Sammler und derer, durch deren Hände diese Literatur auf uns gekommen ist, sichere Gründe für die verbreitete Ansicht liegen, wonach in jenen Schriften echte Reste der vorreformatorischen Literatur der Waldenser gesehen werden sollen?

des Joach. Camerarius, histor. narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis etc. Heidelb. 1605, zu vergleichen.

Daß es nun überhaupt eine vorreformatorische Literatur der Waldenser gegeben hat, und zwar geschrieben in einem Dialekte, der mit der romanischen Sprache der Troubadours, wie sie im Mittelalter im südöstlichen Frankreich im Gebrauch war, die größte Aehnlichkeit und Verwandtschaft zeigt, kann nicht bezweifelt werden und also ebensowenig, daß uns davon Einzelnes hat erhalten werden können. Die waldensischen Prediger des Mittelalters lasen aus großen Büchern vor. Die katholischen Berichterstatter erwähnen waldensische Bücher. Außer Uebersetzungen biblischer Bücher im Volksdialekt, scheint die frühere Literatur vornehmlich aus sogenannten „lectiones“ (leyczon) bestanden zu haben. Unter dieser Bezeichnung verstand man theils Lehrschriften in der Form von Gedichten (z. B. la nobla Leyczon), von Predigten und Tractaten, theils Lectionarien, welche Abtheilungen aus Büchern der heiligen Schrift enthielten, wie sie für den Gebrauch ausgewählt waren. Ein einzelnes Stück eines solchen Lectionars nannte man auch in der Sprache der Troubadours lectio, leyczon. Diese letztere Bedeutung scheint die ursprüngliche gewesen und auf die Expositionen der Lectionen aus der Schrift übergegangen zu sein. Vgl. hierüber das Nähere bei Herzog a. a. O. S. 6 f.

Was nun aber die uns handschriftlich überlieferten Stücke betrifft, welche jener vorreformatorischen Literatur angehören sollen, so ist in Betreff derselben zunächst ein doppelter Umstand nicht zu übersehen.

Einmal muß nämlich gleich hier auf die sehr große Seltenheit dieser sogenannten „alten Bücher“ am Ende des 16ten Jahrhunderts Rücksicht genommen werden. Schon Flacius (Catal. test. ver. S. 431) beklagt es, daß die alten Schriften der Waldenser bereits fast gänzlich verschwunden seien. „Valde mirum ac dolendum est,“ sagt er, „nullum paulo vetustius eorum scriptum exstare. Sed causa indicatur in quibusdam commentariolis Apocalypsis, Lutheri opera evulgatis, quae forte ab aliquo ejus sententiae homine scripta olim sunt. Indicat enim ille bonus vir, quisquis ejus libelli author est, Papistas et praesertim monachos summo studio talia scripta conquisivisse, ac oppressisse.“ Zwar werden wohl die alten, nur in Abschriften fortgepflanzten Bücher unter den Waldensern nie sehr häufig gewesen sein, da sie wohl nur zum Gebrauche für die Prediger, die sogenannten Barben, dienten. Das eigentliche

Volk konnte weder lesen noch schreiben, wie aus Morel's Bericht an Oecolampadius hervorgeht, welcher erzählt, wie die, die man in dem Alter von 25—30 Jahren aus dem Stande der Hirten und Ackerleute unter den Stand der Barben aufnahm, erst nach ihrer Aufnahme lesen und schreiben lernen mußten. Aber auch die Barben selbst, deren Zeit nach eben jenem Berichte zum größten Theil von Handarbeiten, zu denen sie verpflichtet waren, in Anspruch genommen wurde, blieben meist ungelehrte Leute, die sich nicht einmal viel mit Bücherabschreiben beschäftigen konnten. Aber wenn man auch noch hinzunimmt, daß viele von jenen Büchern unter den Verfolgungen im 16. Jahrhundert verloren gegangen sein mögen: das fast gänzliche Verschwinden derselben in dieser Zeit bleibt immer ein räthselhafter Umstand. Erklärlicher scheint er zu werden, wenn wir einer Nachricht bei Gilles (a. a. O. S. 35) Glauben schenken dürfen, wo von den gegen die Reformationsbestrebungen Morel's und seiner Anhänger opponirenden Barben erzählt wird, daß sie, als sie nicht durchgedrungen seien, sich unwillig in's Privatleben, also aus dem Stande der Barben zurückgezogen hätten, aber nicht ohne ihre Unzufriedenheit in einer der waldensischen Kirche nachtheiligen Thätigkeit (au prejudice des Eglises non de Boheme mais des Vallees et circonvoisines) zu äußern, indem sie vornehmlich alle Manuscripte und alten Memoiren der Waldenser über die Seite zu schaffen gesucht hätten. Diese interessante Nachricht hat freilich selbst etwas Räthselhaftes, aber jedenfalls bestätigt sie die Thatsache des fast gänzlichen Verschwindens der alten Manuscripte, die jener Zeit selbst aufgefallen ist. Nun ist es auch verständlicher, warum es nach Perrin's Bericht über die Art, wie er in den Besitz seiner Manuscripte gekommen ist, den wir gleich näher in's Auge fassen müssen, als ein Ereigniß erschien, wenn man gegen das Ende des 16. Jahrhunderts und im Anfange des 17. noch irgendwo ein solches altes Buch antraf. Perrin scheint von der Existenz anderer Exemplare außer denen, die er selbst besaß, gar nichts zu wissen. Gewiß ist es, daß seine Exemplare nicht etwa einzelne einer damals noch im weiteren Umfange existirenden Literatur waren: sie scheinen alles zu sein, dessen man von solchen Exemplaren überhaupt damals habhaft werden konnte. Es versteht sich von selbst, wie

durch diese so große Seltenheit der alten Manuscripte etwaige Interpolationen und Unterschiebungen wesentlich erleichtert wurden.

Sodann dürfte es hier am Orte sein, Einiges über die Sprache zu bemerken, in welcher die waldensischen Schriften abgefaßt sind, um einige falsche Vorstellungen über dieselbe zu entfernen, welche dazu beitragen, einen durchaus unbegründeten Schein des höchsten Alters über jene Schriften zu verbreiten. Es ist dabei nicht unsere Absicht, in eine Untersuchung über den Charakter der in jenen Schriften vorliegenden Sprache und ihre Beziehung zu den verwandten romanischen und italienischen Dialekten einzugehen. Wir müssen diese Untersuchung Sprachforschern überlassen, welche eine genauere Kenntniß jener Sprachstämme und ihrer Entwickelung haben, und begnügen uns in dieser Beziehung auf das Urtheil Raynouard's hinzuweisen, des genauesten Kenners der provencal. Sprache, der sich in der Schrift: Choix des poésies originales des troubadours, tom. II. Paris 1817. S. CLX f., freilich mit besonderer Beziehung auf die waldensischen Gedichte, dahin ausspricht: „Quant à l'idiôme dans lequel elles sont écrites, on se convaincra, que le dialecte vaudois est identiquement la langue romane; les légères modifications qu'on y remarque, quand on le compare à la langue des troubadours, reçoivent des explications qui deviennent de nouvelles preuves de l'identité." Es kommt uns hier zunächst nur darauf an, zu zeigen, daß in der Sprache der waldensischen Schriften kein Beweis für ein vor die Reformationszeit hinaufreichendes Alter dieser Schriften gefunden werden kann. Unter den Büchern, welche Perrin in seinem Cataloge aufführt und von denen er (I. S. 60) sagt, daß sie in der waldensischen Sprache, einem Gemisch aus Provencalischem und Piemontesischem, abgefaßt seien, findet sich auch eine Schrift unter dem Titel Memoiren G. Morel's, worin nach Perrins Beschreibung alle Fragen, welche G. Morel und sein Begleiter Pierre Masson (anderwärts, z. B. bei Crispinus a. a. O. in griechischer Uebersetzung des Namens P. Latomus genannt) an Oecolampadius und Bucer über die Religion gerichtet hatten, so wie die Antworten dieser Reformatoren enthalten waren. Daß nun auch diese entschieden nachreformatorische Schrift in demselben, sogenannten waldensischen Dia-

lekte abgefaßt war, erhellt nicht nur aus der allgemeinen Bemerkung Perrin's über alle Schriften seines Catalogs, sondern auch aus einzelnen Proben, welche von P. aus dieser Schrift mitgetheilt werden und welche bald unsere Aufmerksamkeit in anderweitigen Beziehungen näher werden in Anspruch nehmen müssen. Es wird hierdurch constatirt, daß derselbe Dialekt noch nach 1530 unter den Waldensern im Gebrauch war, und daß also in der Sprache dieser Schriften ebensowenig für uns ein Criterium des älteren Ursprungs derselben liegt, als darin einem etwaigen Interpolator oder Fälscher ein Hinderniß im Wege gestanden hat [1].

---

[1] Es mag hier auch daran erinnert werden, daß man wohl mit Unrecht überhaupt von einer waldensischen Sprache in dem Sinne redet, als sei sie ein den Mitgliedern dieser Sekte eigenthümlicher Dialekt gewesen. Die Waldenser, welche vor der Reformationszeit nirgend ein auch nur kirchlich ausgeschiedenes eigenthümliches Ganzes bildeten, haben noch viel weniger eine eigenthümliche Sprache gehabt. Sie redeten den Dialekt der Bevölkerungen, unter denen sie lebten. Was nun den Dialekt in den waldensischen Schriften betrifft, der übrigens nicht ohne mannichfache Abweichungen und Schwankungen in den verschiedenen Schriften und in verschiedenen Recensionen derselben Schriften vorliegt, so haben wir darin das Patois der Gegenden überhaupt zu sehen, wo die Waldenser wohnten. Und nicht einmal das kann behauptet werden, daß dieser Dialekt derjenige gewesen sei, welcher in den piemontesischen Thälern gesprochen wurde. Nichts zwingt zu einer solchen Annahme. Schon Herzog (a. a. O.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß das jetzige Patois der Waldenser in Piemont keineswegs das der alten Waldenser sei und daß daher aus der Sprache der waldensischen Manuscripte keineswegs gefolgert werden könne, daß dieselben in den Gegenden entstanden seien, wo jetzt die waldensischen Thalleute wohnen. Eben jene Schrift Morel's, der ja gar nicht zu den piemontesischen Waldensern gehörte, sondern zu denen, welche bis zu ihrer Vernichtung zwischen 1510 u. 1550 sehr zahlreich im südlichen Frankreich wohnten, in den an die piemontesischen Berge angrenzenden Gegenden der Provence und des Delphinats, weist darauf hin, daß man keinen Grund hat, diese südfranzösischen Waldenser, welche zuerst die Reformation ergriffen und das Waldensische mit den neuen Grundsätzen und Lehren zu vermitteln versuchten, von der Entstehung jener Literatur ausgeschlossen zu denken. Wenn auch allerdings in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts die wenigen übrig gebliebenen Exemplare jener Schriftstücke in den piemontesischen Thälern aufgefunden sein sollten, so kann dies natürlich nichts darüber ent-

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen jetzt dazu über, die Geschichte der waldensischen Manuscripten-Literatur, so weit es möglich ist, zu verfolgen, so wird unser Zweifel an dem vorreformatorischen Ursprunge mancher dieser Schriften weder durch die Genauigkeit noch durch die Zuverlässigkeit der Zeugnisse über die Zeit ihrer Entstehung seine Widerlegung finden.

Die älteste Kunde von jener waldensischen Manuscripten-Literatur haben wir in dem schon öfter angeführten Geschichtswerke Perrin's, welches in den Jahren 1618 und 1619 zu Genf erschienen ist, und in welchem außer einzelnen kleineren Fragmenten, die in den Text der geschichtlichen Darstellung verwebt sind, im dritten Theile unter dem Titel: „La doctrine et discipline laquelle ils (les Vaudois et les Albigeois) ont eu commune entre eux“ größere Stücke aus der waldensischen Literatur abgedruckt sind. Ueber die Manuscripte, welche er benutzte, hat Perrin Cap. VII. des ersten Theils unter der Ueberschrift: „Que Pierre Valdo et les Vaudois ont laissé des livres, lesquels font foy de leur croyance, et quels“ Bericht erstattet. Danach sind ihm dieselben von verschiedenen Seiten zugekommen. Die meisten aber stammen von einem waldensischen Prediger in

scheiden, wo diese Schriften entstanden sind; denn es versteht sich, daß man später in den piemontesischen Thälern fand, was etwa bei dem Untergange der Waldenser in Südfrankreich von einzelnen Flüchtlingen über Genf in die Thäler gerettet wurde. Vielmehr scheint es, als ob in dem Umstande, daß sich später in Piemont nur so wenig von jener Literatur vorfand, ein Beweis dafür zu sehen sei, daß der eigentliche Sitz dieser Literatur, wie der Mittelpunkt des Waldensischen überhaupt vor der Zerstörung von Merindolum nicht sowohl in den piemontesischen Thälern als in den genannten Provinzen des südlichen Frankreichs zu suchen sei, wo sie sich bis auf unsere Zeit freilich nur in sehr schwachen Resten und leider von dem protestantischen Europa viel zu sehr vernachlässigt und verwahrlost erhalten haben. Wir werden wohl in der Sprache der waldensischen Schriften das weiterverbreitete Patois jener südfranzösischen Provinzen, das provencalische Patois zu sehen haben, und wenn dem Urtheil Perrin's Werth zuzuschreiben ist, wonach er das Waldensische als ein Gemisch von Provencalisch und Piemontesisch bezeichnet, so würde jene Sprache für den Mischdialekt zu halten sein, welcher in den an das Piemontesische mit damals noch keineswegs fest gezogener Grenze anstoßenden Gegenden der Provence und des Delphinats gesprochen wurde. Doch wir überlassen die nähere Entscheidung hierüber denen, die der provencalischen Sprache und ihrer Geschichte kundig sind.

Piemont Namens Vigneaux her, der sie in den Thälern gesammelt hatte, und von dem Perrin sagt, daß er vor etwa 40 Jahren (also etwa um 1580) Memoiren „de la source, ancienneté, doctrine, religion, moeurs, discipline, persecutions, confessions et progres du peuple surnommé Vaudois“ geschrieben habe, in denen er auf eine bereits vierzigjährige Amtsthätigkeit zurückblicke, so daß also die Amtsthätigkeit dieses Mannes etwa bis 1540, d. h. bis dicht an die Zeit der Angrogner Beschlüsse zurückreichen würde [1]. In diesen Memoiren (S. 3.) sagt Vigneaux in einer von Perrin angeführten Stelle (S. 56.): „Nous avons des vieux livres des Vaudois, contenans Catechismes et Presches, escrits en langue vulgaire à la main, ou il n'y a rien qui face pour le Pape et Papisme;“ — ein Urtheil, das sich übrigens nicht auf alle von ihm gesammelten Bücher bezieht, sondern bestimmte Bücher im Auge hat, welche näher bezeichnet werden als „contenans Catechismes et Presches.“ Seine Schriftensammlung hat er nach Perrin zugleich mit den von ihm verfaßten Memoiren kurz vor seinem Tode „à certains particuliers“ übergeben, von denen dann die Sachen in Perrin's Hände gekommen sind. Außerdem habe auch noch ein anderer Prediger, ein Herr de Sainct Ferriol, erzählt Perrin weiter, mehrere solche Bücher gesammelt, und bei demselben solle sie auch ein Herr de Sainct Aldegonde gesehen haben, der dieselben in einer Schrift mit dem Titel: „Tableau“ erwähne, wo er zugleich berichte, daß er noch andere derartige Bücher von sehr alter Schrift in der Bibliothek des Joseph de la Scale (Joseph Scaliger) vorgefunden habe. Alle diese vorbezeichneten Bücher, sagt Perrin, seien ihm für seine Arbeit zugestellt. Er giebt sodann eine Liste aller die-

---

[1] Es scheint, als ob wir in diesen Memoiren des Vigneaux, welche von Perrin benutzt wurden, die eigentliche Quelle der neueren waldensischen Tradition über die Geschichte der Sekte zu sehen haben. Diese eben deßhalb sehr wichtige Schrift ist italienisch geschrieben und, wie es scheint durch Leger, der sie I. S. 201 f. erwähnt und von ihr sagt, daß sie vom Jahr 1587 datirt sei (wonach Perrin's Angabe zu corrigiren sein würde), in die Bibliothek zu Cambridge gekommen, wo sie sich noch befindet. Hahn hat sie zu vergleichen Gelegenheit gehabt, und citirt sie nicht selten, ohne jedoch eine genauere Beschreibung von derselben zu geben.

ser Schriften, worin aber die ursprünglichen Sammlungen nicht unterschieden werden. Eben so wenig sagt er etwas darüber, ob sich nicht etwa, was doch vermuthet werden könnte, in den verschiedenen Sammlungen dieselbe Schrift mehrmals vorgefunden habe, und noch viel weniger wird etwas über das Verhältniß solcher etwaiger Dubletten einer und derselben Schrift beigebracht.

Diese Sammlung von Schriften nun, wie sie Perrin besaß, war erst im Anfang des 17. Jahrhunderts geschlossen, ungefähr 80 Jahre nach der Synode zu Angrogne. Zwar will P. jene Schriften im Ganzen als vorreformatorische, als Hinterlassenschaft der alten Waldenser angesehen wissen, wie dies schon aus der angegebenen Ueberschrift des Capitels hervorgeht, worin er von seinen Bücherschätzen berichtet. Und mehr noch als aus bestimmten Aeußerungen, geht aus dem Gebrauch, den Perrin von seinen Manuscripten macht, indem er auf dieselben ohne Weiteres den Beweis für die Uebereinstimmung der alten waldensischen Lehre mit der reinen Lehre des Evangeliums gründet, hervor, daß er ihren vorreformatorischen Ursprung als etwas betrachtet, was gar keinem Zweifel unterliegt.

Nun muß es jedoch auffallen, daß Perrin unter seinen Manuscripten auch das Buch des George Morel, also ein offenbar nachreformatorisches aufführt, und es auch ganz in derselben Weise gebraucht, wie die übrigen, ohne sich auch nur darüber auszulassen, wie dies Buch unter seine alten Bücher gekommen ist. Geht aber daraus hervor, daß aus der Sammlung der waldensischen Manuscripte, wie sie im Besitz Perrin's zusammengekommen war, nachreformatorische Schriftstücke keineswegs ausgeschlossen waren, und berücksichtigt man daneben die Unwahrscheinlichkeit, daß in der so wichtigen Periode der Um- und Neugestaltung der Sekte nicht auch noch andere Schriften entstanden oder daß solche Schriften von den für die Geschichte der Sekte sich Interessirenden ganz und gar unbeachtet und unerwähnt gelassen sein sollten; so wird man sich kaum der Vermuthung erwehren können, daß außer den Memoiren Morel's auch noch andere Schriften dieser Zeit in die Sammlung der waldensischen Manuscripte aufgenommen sein könnten, und man wird um so aufmerksamer in Beziehung auf das, was Perrin über Alter und Ursprung der einzelnen Schriften seines Catalogs sagt.

Gehen wir nun aber der Beschreibung näher nach, die Perrin von den einzelnen seiner Manuscripte giebt, so finden wir zwar, daß er von einigen ausdrücklich sagt, daß sie von alter oder gar sehr alter Schrift seien. So sagt er, Aldegonde habe Schriften von sehr alter Hand gesehen, und da diese Schriften nach seiner Aussage in seine Hände gekommen sind, so haben wir dies Urtheil des Aldegonde auf Manuscripte zu beziehen, die Perrin benutzte. Nur wissen wir leider nicht gewiß, welche dies gewesen sind. Es scheint freilich, als ob es auf ein Buch zu beziehen sei, in welcher mehrere Gedichte, u. a. die „nobla Leyczon", enthalten waren, da Perrin von demselben bemerkt, daß Aldegonde es erwähnt habe. Aber was bedeutet es denn, wenn Perrin von „sehr alter Schrift", „von einem sehr alten Buche" spricht? Es sind das sehr relative Begriffe. Zum Glück ist es uns jedoch gestattet, auf's bestimmteste zu erkennen, was für Perrin schon ein „sehr altes Buch" war. Außer dem Urtheil Aldegonde's hebt Perrin nur von zwei Büchern hervor, daß sie von sehr alter Schrift oder sehr alt seien. Das eine ist ein an die Spitze des Catalogs gestelltes Exemplar eines waldensischen Neuen Testaments auf Pergament, „tresbien escrit, quoyque de lettre fort ancienne", und das andere „livre fort vieux" ist eine Schrift mit dem Titel: „Aiço es la causa del nostre despartiment de la Gleisa Romana", welchen Titel Perrin so in's Französische übersetzt: „Ceci est la cause pour laquelle nous nous sommes despartis où separes de l'Eglise Romaine." Diese Schrift nun aber war eine im Anfang des 16. Jahrhunderts von den böhmischen Brüdern verfaßte. Sie wurde von Perrin zusammen in einem Bande vorgefunden mit einer der Apologien der böhmischen Brüder, welche diese im Anfang des 16. Jahrhunderts dem Könige Wladislaus eingereicht hatten [1], und Perrin selbst weiß recht gut,

[1] Joh. Christ. Köcher: die drei letzten und vornehmsten Bekenntnisse der böhmischen Brüder, Frankf. u. Lpz. 1641. S. 21 f., meint, daß diese Bekenntnißschrift, welche Perrin unter dem Titel: „La Epistola al Serenissimo Rey Lancelau, a li Ducs, Barons, et a li plus veil del regne. Le petit tropel de li Christians appella per fals nom falsament Pauvres o Valdes" aufführt, die im J. 1507 dem König Wladislaus von Ungarn und Böhmen eingereichte Confessio Fratrum gewesen sei. Er selbst macht freilich schon darauf aufmerksam, daß sich die Stelle, welche von Perrin

daß beide Schriften eigentlich den böhmischen Waldensern angehören. Er erzählt von ihnen Bd. I. S. 224 nach den Memoiren des Vigneaux, und stützt darauf, daß sich diese Schriften in waldensischer Sprache vorfinden, einen Beweis der Gemeinschaft, welche zwischen den Waldensern des Delphinates und denen in Böhmen Statt gefunden habe, obwohl er noch nicht die absurde Behauptung Leger's aufstellt, daß diese Schriften der böhmischen Waldenser von diesen in der waldensischen Sprache abgefaßt seien. Zur Erwähnung jener Schrift: „Aiço es la causa etc." fügt er dann, als müsse er die Aufnahme derselben unter die waldensischen Schriften auf diese Weise rechtfertigen, die Bemerkung hinzu, daß diese Ursachen allen denen gemeinsam gewesen seien, welche sich von der römischen Kirche getrennt hätten. Wir erkennen aber in dieser Schrift, die nicht erhalten zu sein scheint, dieselbe Schrift wieder, von welcher die böhmischen Brüder am Ende ihrer dem König Wladislaus 1504 übergebenen „Professio fidei" sagen, daß sie dieselbe abgefaßt hätten und daß sie bereit wären, sie herauszugeben, wenn es der König wünsche. „Ista est, Rex clarissime", heißt es dort, „fidei nostrae professio, quam corde Catholicam tenemus: quae suum stabilimentum in fidei scripturis habet, quas scripturas fastidiosa prolixitas,

---

(I. S. 14.) aus der waldensischen Uebersetzung der Schrift mitgetheilt werde, in seinem lateinischen Exemplar jener Schrift von 1507 nicht vorfinde, allein er hält es für möglich, daß sie sich in der vermehrten Nürnbergischen Ausgabe von 1511 oder in der neuen böhmischen von 1518 finden könne. Zwar wird man sich allerdings bei näherer Kenntniß von der Art, wie die Waldenser Fremdes bei ihren Uebersetzungen behandelten, nicht wundern dürfen, wenn hier irgendwoher etwas in den Context der Uebersetzung aufgenommen wäre, was dem Uebersetzer an den Ort zu passen schien: aber wir müssen doch bemerken, daß aus dem Titel, wie ihn Perrin angegeben hat, und der mit keinem Titel der im Anfang des 16. Jahrhunderts übergebenen Bekenntnißschriften (vgl. darüber Balth. Lydius a. a. O.) übereinstimmt, überall nicht mit Sicherheit geschlossen werden kann, welche derselben gemeint sei. Ja es wäre möglich, daß an gar keine von jenen zu denken sei, sondern an die Bekenntnißschrift, welche in dem Prooemium der Senioren und Prediger der böhmischen Brüder zur lateinischen, 1573 von ihnen besorgten Ausgabe der Confession von 1535 (vgl. darüber B. Lydius a. a. O. II, 2. S. 112) als die sechste der von den böhmischen Brüdern verfaßten Confessionen bezeichnet wird und 1524 dem König Ludwig Wladislaus, dem Sohne, übergeben ist.

vestrae quoque mentis diversa occupatio non patitur adducere: quippe cum multis sacrarum literarum argumentis, amplis quoque rationibus causas similiter interserentes discessionis nostrae a Romana Ecclesia scriptum aliud ante hoc confecimus: verum pondus negotiorum vestrorum vestrae Celsitudini illud mittere videndum legendumque distraxit, quodque ipsum si dignitati vestrae mens ea habendi fuerit, praesto sumus edere.“ Vgl. Balthasar Lydius a. a. O. 1, 2. S. 47.

So reicht also das, was Perrin von „ältesten“ Manuscripten besaß, nicht über den Anfang des 16. Jahrhunderts zurück: denn nehmen wir auch an, was doch keineswegs das Wahrscheinlichste ist, daß die Waldenser die unter den böhmischen Brüdern im Anfang des 16. Jahrhunderts entstandene Schrift sofort durch Uebersetzung sich angeeignet hätten, so fiele doch diese Uebersetzung höchstens zwei Decennien vor die Zeit der Reformation. Wenn aber diese Schrift zu den alleraltesten gehörte, welcher Zeit werden dann die Manuscripte zuzuschreiben sein, von denen ein solches besonders hohes Alter von Perrin nicht angemerkt wird? Von den wenigsten Manuscripten bemerkt Perrin, daß sie von alter Hand oder auf Pergament geschrieben seien und wenn er es doch von einzelnen hervorhebt, so führt das auf die Vermuthung, daß es sich mit den andern nicht so verhalten habe. Ja! es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß er das Meiste nur in sehr jungen Abschriften besessen hat: denn die meisten Schriften lagen ihm in Bänden vor, in denen mehrere Tractate zusammengetragen waren. So enthält der Band, worin sich die Schrift vom Antichrist vorfand, und der Band, der als das Buch von den Tugenden bezeichnet wird, die meisten Nummern des Perrinschen Catalogs und von keiner derselben wird im Cataloge etwas über alte Schrift erwähnt. Sollten wir in diesen Bänden nicht die Sammlung des Vigneaux wiederzuerkennen haben und Manuscripte, welche erst zur Zeit dieses Predigers der reformirten Waldenser geschrieben sind? Dem widerspricht es nicht, wenn Perrin II. S. 253 f. am Rande über die Schrift vom Antichrist bemerkt: „le livre de l’Antechrist se trouve en livre vieux escrit à la main, auquel sont contenus plusieurs sermons des Barbes, en datte de l’an 1120 et partant escrit avant Valdo et environ le temps de Pierre Bruis etc.“ Wir wollen keineswegs

leugnen, daß Perrin dies Datum in seinem Manuscript vorfand: aber das Vorkommen dieses Datums beweist nichts über das Alter des Manuscripts. Es handelt sich hier zunächst überhaupt nicht sowohl um das wirkliche Alter aller einzelnen Schriften, sondern nur um das Alter dieser Manuscripte selbst, und gewiß scheint aus dem Angeführten geschlossen werden zu können, daß das Alter der meisten dieser Manuscripte nach Perrin's Beschreibung nicht vor die Mitte des 16. Jahrhunderts hinaufzureichen scheint. Nichts in dieser Beschreibung zeugt für ein höheres Alter, Alles aber deutet auf eine solche spätere Zeit hin. Verbinden wir nun aber dies Resultat mit der Thatsache, daß sich in Perrin's Manuscriptensammlung wirklich auch solches vorfindet, das nach der Reformation entstanden ist, ohne daß dieser sich darüber auch nur äußerte, wie dasselbe unter seine „alten Bücher" gekommen sei, welche er ohne Unterschied zum Beweise für den früheren Zustand der Sekte gebraucht: so werden wir sagen müssen, daß weder in dem diplomatischen Charakter der Manuscripte, noch in dem Princip der Sammlung ein Grund gegen die Vermuthung entdeckt werden kann, daß unter den Schriften, welche in dieser Manuscripten-Sammlung dem Perrin vorlagen, außer den Memoiren Morel's noch manches andere Nachreformatorische, entweder nach der Reformation zuerst Entstandene oder wenigstens Umgearbeitete, enthalten gewesen sein könne.

Um aber, ehe wir die Untersuchung über die Angaben Perrin's in Betreff seiner Manuscripte abschließen, noch einen Beweis davon anzuführen, mit wie geringer kritischer Sorgfalt derselbe in der Beschreibung seiner „alten Bücher" verfuhr, machen wir auf Folgendes aufmerksam. Vigneaux, dessen Manusripten-Sammlung den Hauptbestandtheil der von Perrin benutzten Manuscripte ausmachte, wies in der bereits angeführten Stelle auf Bücher hin, die in seinem Besitz seien und welche Catechismen und Predigten enthalten hätten. So mußte also auch Perrin mehrere Catechismen besitzen; aber nicht allein spricht er sich gar nicht über das Verhältniß dieser Catechismen zu einander aus, sondern er spricht im Catalog nur von einem Catechismus unter dem Titel: „Interrogations menors", und im letzten Theile seines Geschichtswerks läßt er einen Catechismus, ohne

uns zu sagen, daß es derselbe mit dem im Catalog angeführten sei, unter der sehr categorischen Ueberschrift abdrucken: „Le Catechisme ou Formulaire d'instruire les enfans, duquel ont usés les Vaudois et Albigeois, en manière de Dialogue, ou le Pasteur interrogue et l'Enfant respond: en leur langue propre.“—

Was nun die Sammlung Perrin's betrifft, so ist allerdings das, was er in seinem Geschichtswerke daraus hat abdrucken lassen, bis in die neueste Zeit, wo Monastier und besonders Hahn weitere Mittheilungen aus den Manuscripten, welche sie benutzen konnten, gemacht haben, fast das Einzige gewesen, was von der waldensischen Literatur öffentlich bekannt war; denn Leger hat sehr wenige eigenthümliche Mittheilungen in seiner Schrift zu dem, was Perrin hatte abdrucken lassen, hinzugefügt, und das mit Perrin Gemeinsame hat er, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, freilich ohne es zu sagen, nicht nach seinen eigenen Manuscripten, sondern aus dem Buche Perrin's wieder abdrucken lassen, wodurch denn auf sehr bequeme Weise der Schein der Concinnität zwischen den verschiedenen Exemplaren Perrin's und den seinigen hergestellt wurde. Die Manuscripte selbst aber, welche Perrin besessen und benutzt hat, sind verschwunden, denn daß sie in die Sammlung Leger's übergegangen seien, ist, obwohl man es hätte vermuthen sollen, doch nach der Art, wie dieser (a. a. O. 1. S. 21 ff.) über seine eigene Sammlung wie über die des Perrin berichtet, nicht anzunehmen. Das letzte, was wir über die Manuscripte Perrin's erfahren, ist, daß sich Leger über dieselben, wie er (S. 25.) erzählt, von Theodor Tronchin, Professor der Theologie zu Genf, unter dem Datum des 17. Novembers 1656 ein Zeugniß nach genauer Prüfung hat ausstellen lassen. Nun erfahren wir durch Leger freilich nicht, was bezeugt gewesen sei. Daß aber nichts über den diplomatischen Charakter der Manuscripte bezeugt gewesen ist, sondern nur die Treue der Benutzung dieser Manuscripte bei den Veröffentlichungen aus denselben in dem Geschichtswerke des Perrin, woran wohl nicht gezweifelt zu werden braucht, geht aus diesem Zeugniß hervor, wie es sich (urkundlich oder in Abschrift?) auf der Bibliothek zu Cambridge befindet, und wie es Hahn (a. a. O. S. 4.) hat abdrucken lassen [1].

[1] Nach Hahn lautet dies Zeugniß so: „Je soussigné Ministre du

Die waldensischen Manuscripte, welche bis auf unsere Zeit in den Bibliotheken zu Cambridge und Genf erhalten sind, hält man gewöhnlich für die, welche von Leger (früher Pastor und Moderator der waldensischen Kirchen in Piemont, später Prediger an der wallonischen Gemeinde in Leyden) um die Mitte des 17. Jahrhunderts gesammelt und an jene beiden Bibliotheken vertheilt sind. Leger, welcher in Leyden 1669 sein Geschichtswerk über die waldensischen Kirchen drucken ließ, hat allerdings bereits 1658 eine Anzahl von Manuscripten durch den damaligen englischen Gesandten in Piemont, Morland, an die Bibliothek zu Cambridge geschickt, und einen anderen, zwar kleineren, aber sehr werthvollen Theil seiner Manuscripte im Jahre 1662 auf der Genfer Bibliothek niederlegen lassen. Ueber beide Sammlungen hat er später in seinem Geschichtswerke (I. S. 21 ff.) Cataloge mitgetheilt. Allein, wenn wir die neueren Beschreibungen Monastier's und Hahn's über die in Genf und Cambridge gegenwärtig sich vorfindenden Manuscripten-Sammlungen mit Leger's Catalogen vergleichen, so muß es sehr zweifelhaft erscheinen, ob von den ursprünglichen Sammlungen Leger's noch etwas vorhanden ist.

Was zunächst die Genfer Sammlung betrifft, so stimmt Leger's Beschreibung über seine Sendung nach Genf sehr wenig mit den neueren Beschreibungen der Genfer Manuscripte zusammen, wie sie sich, leider selbst wieder unter einander abweichend, bei Monastier und Hahn finden. Nach Leger's Angabe ist

---

St. Evangile et Professeur en Theologie à Génève atteste que le Sr. Jean Paul Perrin estant venu en cette ville pour y faire imprimer l'histoire des Vaudois et Albigeois par luy composée, me communiqua son ouvrage et quelques manuscripts originaux dont il avait extrait leur doctrine et discipline et que j'ay veu alors. En foy de quoy j'en baille le present temoignage pour servir à la vérité quand et où besoin. Sera fait à Génève le 19. Nov. 1686. Th. Tronchin." Das Zeugniß beweist im Grunde nur, daß es mit den Manuscripten überhaupt kein Betrug war. Uebrigens ist zu beachten, daß dies Zeugniß erst dem Leger 1656 ausgestellt ist, während die Einsicht in die Manuscripte weit früher von Seiten des Tronchin, um 1619, Statt gefunden hatte. — Die Jahrszahl, wie sie sich in dem Abdruck bei Hahn findet, ist wohl ein Druckfehler (1686 statt 1656), und ähnlich mag es sich mit der Differenz zwischen dem 17. (bei Leger) und 19. Nov. verhalten.

außer einem Pack ungebundener Manuscripte ein im Thale Pragela aufgefundener Pergamentband in Octav mit sehr dichter und alter Schrift nach Genf gekommen. Gegenwärtig findet man dort vier Bände. Monastier meint nun freilich, daß die drei neuen Bände die von Leger ungebunden eingesandten Manuscripte enthalten; allein er hat hierbei ganz übersehen, daß sich nach dem Zeugniß des damaligen Bibliothekars Gerard in Genf, das sich Leger über seine Lieferung ausstellen ließ und welches er S. 23 f. hat abdrucken lassen, in jenem Pack ungebundener Manuscripte gar keine waldensische Schriften befunden haben, sondern einige italienische und französische, welche sich auf die Angelegenheiten der Waldenser bezogen [1]. In allen den vier gegenwärtig in Genf befindlichen Bänden sind waldensische Manuscripte enthalten. Und auch wieder in keinem einzelnen dieser jetzigen vier Genfer Bände vermögen wir den im Thale Pragela aufgefundenen Octavband Leger's wiederzuerkennen. Nach Leger's Beschreibung sollen sich in demselben folgende Stücke befunden haben: „les beaux traités de la Noble Leiçon, du Purgatoire songé: des Traditions, de l'invocation des Saints, du nouveau confort, du Docteur: l'explication de l'Oraison Dominicale, du Symb. des Apôtres et des X Commendements, et quelques Sermons." In dem Genfer Bande Nr. 207, worin Monastier den gebunden eingeschickten Octavband des Leger wiedererkannt haben will, und der allerdings demselben dem Inhalte nach am nächsten von allen zu kommen scheint, befinden sich nach Monastier's Angabe folgende Sachen: 1) Un recueil étendu, intitulé: Cantica (es soll eine Umschreibung des Hohenliedes sein); 2) la Barca; 3) lo novel Sermon; 4) lo novel Confort; 5) la nobla Leyczon; 6) lo Payre Eternal; 7) lo Disprecz del Mont; 8) l'Evangeli de li quatre semencz (diese

---

[1] „Je sous-signé declare avoir receu des mains de Mr. Leger, cy-devant Pasteur és Vallées, 1) Un livre de parchemin manuscript in 8. contenant plusieurs traités de la Doctrine des anciens Vaudois, en leur propre langue. 3) Une liasse de plusieurs autres manuscripts importans des affaires des dites Vallées, partie en langue Ital. partie en langue Françoise, que je conserve en la Bibliotheque de cette Cité, pour y avoir recours au besoin, en foy de quoy, etc. A Genève le 10 de Novembre 1662, signé Gerard, Pasteur principal du College, et Bibliothequaire.

Nummern sind sämmtlich Gedichte); und 9) ein Tractat über die Buße. Hahn's Beschreibung desselben Genfer Bandes Nr. 207. weicht darin von den Angaben Monastier's ab, daß Nr. 1. (Cantica) ganz fehlt, und daß la Nobla Leyczon in erster Stelle aufgeführt wird, wie denn der ganze Band nach Hahn die Aufschrift „la Noble Leçon" führen soll. Vergleichen wir diese neueren Beschreibungen des Genfer Bandes Nr. 207. mit Leger's Angaben über den Inhalt seines im Thale Pragela aufgefundenen Octavbandes, mit welchem er identisch sein soll, so stellt sich heraus, daß mehrere der von Leger angegebenen Stücke in den neueren Beschreibungen nicht vorkommen, und daß wieder diese andere nennen, die Leger nicht mit aufgeführt hat. Von denen, welche in dem Catalog Leger's vorkommen, ohne sich in dem Genfer Bande Nr. 207. zu finden, finden sich einige in den übrigen Genfer Bänden wieder. Nur der Titel „Du Docteur" findet sich überhaupt in den neueren Beschreibungen nicht wieder; da aber in Leger's Cataloge über die nach Cambridge gekommenen Manuscripte eine Schrift „Doctor" näher durch das hinzugefügte „ou diverses sentences et témoignages des Peres touchant la repentance" bezeichnet wird, so wäre es möglich, daß wir jene Schrift „Du Docteur" in einem der Tractate über die Reue in Band 208. wiederzuerkennen hätten. Man könnte nun meinen, die Richtigkeit des Catalogs Leger's durch die Annahme festhalten zu können, daß in Genf der Octavband Leger's auseinandergenommen und die einzelnen Stücke in die neuen vier Bände vertheilt seien. Man könnte diese Annahme, um das Vorkommen so vieler von Leger nicht genannter Stücke, die nicht in den „quelques Sermons" (Predigten) zusammengefaßt werden können, in der jetzigen Genfer Sammlung erklärlich finden zu lassen, weiter dadurch unterstützen zu können glauben, daß man daran erinnert, wie doch Leger, dessen Octavband bereits 1662 abgeliefert, dessen Geschichtswerk aber erst 1669 gedruckt ist, seinen Catalog wahrscheinlich aus dem Gedächtniß abgefaßt habe. Allein wir stehen doch mit solchen Vermuthungen zu sehr auf ungewissem Grunde, und es würde kaum begreiflich sein, wie Monastier nichts in dieser Beziehung gemerkt haben haben sollte. Dazu kommt, daß der alte Octavband des Leger mit seiner sehr dichten und alten Schrift ein zusammengeschriebenes Ganzes gebildet zu haben scheint. Wie es sich mit dem

Verhältniß des Genfer Bandes Nr. 207. zu dem im Thale Pragela aufgefundenen Octavbande wirklich verhalte, wird sich nur durch nähere Untersuchung des Genfer Manuscripts, vielleicht gar nicht mehr bestimmt entscheiden lassen. Wir bemerken jedoch, daß Leger, wie wir bald näher sehen werden, keineswegs ein so zuverlässiger Berichterstatter ist, daß seiner Beschreibung ein entscheidendes Gewicht beigelegt werden müßte, und daß man nur in einem mit jener, vielleicht nur aus dem Gedächtniß abgefaßten Beschreibung genau übereinstimmenden Octavbande den im Thale Pragela aufgefundenen wiederzuerkennen berechtigt wäre. Es wäre daher wohl nicht unmöglich, daß wirklich der Genfer Band Nr. 207, der am besten bei Hahn beschrieben zu sein scheint, der alte Octavband Leger's wäre.

Ueber die jetzt noch zu Cambridge aufbewahrten Manuscripte steht es bereits fest, daß sie gar nicht die von Leger catalogisirten sind. Nach Leger's Angaben kamen durch ihn sieben Bände mit Manuscripten, die mit den Buchstaben A — G gezeichnet waren, und eine Kiste nach Cambridge. Hahn berichtet, daß die Cambridger Sammlung ursprünglich aus 21 Bänden bestanden habe, welche mit den Buchstaben A — W gezeichnet gewesen seien, und aus einer Kiste mit dem Buchstaben X. Von jenen 21 Bänden sollen aber nur noch die 14 letzten (H — W) vorhanden sein, während die ersten 7 (A — G) nicht mehr vorhanden sind. Mit diesen 7 ersten Bänden sind nun aber gerade diejenigen verloren gegangen, welche von Leger herstammen. Es scheint, als habe Leger's Sammlung nur einen Theil der Sammlung gebildet, die durch Morland nach Cambridge kam. Zu diesen übrigen Bestandtheilen würde denn auch das Manuscript von der Schrift über das Purgatorium gehören, welches Monastier aus Cambridge erhalten hat. In dem Cataloge Leger's findet sich wenigstens diese Schrift nicht aufgeführt. Nach Hahn's Angaben sollen die erhaltenen 14 Bände nicht viel Werthvolles enthalten. Nur ein Manuscript, das er mehrfach erwähnt, zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es ist das „italienische Manuscript", worin wir nach Andeutungen Hahn's die wichtigen Memoiren des Vigneaux wiedererkennen müssen. Es ist dies ohne Zweifel dasselbe italienische Manuscript, welches auch von Leger mehrfach als vom Jahre 1587 datirt erwähnt wird (I. S. 162 u. 201 f.), und von welchem er sagt, daß es

sich unter den in Cambridge niedergelegten alten Manuscripten befinde, obwohl er es in dem Cataloge seiner nach Cambridge gekommenen Manuscripte nicht mit genannt hat. Leger muß also wohl Kenntniß von der größeren Sammlung Morlands gehabt haben, aber welches sein Verhältniß zu den übrigen Bestandtheilen dieser Sammlung außer den von ihm catalogisirten Manuscripten gewesen sei, läßt sich nach dem, was über die Cambridger Sammlung bekannt ist, nicht erkennen.

Da wir weder die Genfer noch die Cambridger Manuscripte einzusehen Gelegenheit gehabt haben, müssen wir die nähere Untersuchung über das Verhältniß dieser Manuscripte zu den von Leger herstammenden und catalogisirten dahin gestellt sein lassen. Eine nähere Bestimmung über das Verhältniß der von Leger herstammenden und catalogisirten Manuscripte zu denen, welche bis jetzt noch erhalten sind, wird wohl erst durch eine genauere Untersuchung dieser Manuscripte selbst möglich werden, welche uns nicht verstattet ist. Unsere Aufgabe kann es daher nur noch sein, ohne weitere Rücksicht auf jenes sehr zweifelhafte Verhältniß jetzt die Angaben Leger's selbst über seine Manuscripte näher in's Auge zu fassen und zu fragen, ob durch dieselben der schon von Perrin geltend gemachten, aber sehr schlecht begründeten Voraussetzung des vorreformatorischen Ursprungs der waldensischen Schriften eine größere Sicherheit zuwächst?

Und hier tritt uns nun zunächst nicht blos ein auffallender Reichthum an Manuscripten entgegen, da in den Catalogen Leger's, obwohl einige Titel der früheren Sammlung Perrin's fehlen, doch unverhältnißmäßig mehr neue Titel auftreten, sondern auch, was viel wichtiger ist, eine weit größere Bestimmtheit in den Angaben über die Entstehungszeit der bedeutenderen Stücke in der waldensischen Literatur. Zwar darauf werden wir von vorn herein gar kein Gewicht legen dürfen, wenn Leger von alten Büchern und Manuscripten spricht, denn er verräth zu offen, was das bei ihm zu bedeuten hat, wenn er (I. S. 162) das mehrerwähnte italienische Manuscript, von dem er an demselben Orte sagt, daß es vom Jahr 1587 datirt sei, als eins der alten Manuscripte in Cambridge bezeichnet. Was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, sind die bestimmten Jahreszahlen, welche er zuerst angiebt; denn während Perrin allein in Betreff der Schrift vom Antichrist bemerkt, daß

ihre Entstehung durch eine Angabe des Manuscripts ins J. 1120 gesetzt werde, weiß Leger dagegen, natürlich aus seinen Manuscripten, noch außerdem zu berichten, daß der Katechismus dem Jahre 1100, die Schrift vom Purgatorium dem Jahre 1126, die über die Heiligenanrufung und die über die Sakramente, sowie die Confession dem Jahre 1120 angehören. Je mehr dieser Reichthum Leger's an Manuscripten, welche schon 50 Jahre früher zur Zeit Perrin's so äußerst selten waren, auffallend sein muß, und je wichtiger gerade die Schriften sind, deren Entstehungszeit von Leger so bestimmt angegeben wird, desto mehr werden wir uns zu einer genauen Prüfung über die Quellen aufgefordert sehen, woher dem späteren Leger jener auffallende Reichthum von Manuscripten zugeflossen ist, und über die Glaubwürdigkeit jener Zeitangaben, die er aus seinen Manuscripten entnommen haben will.

Fragen wir nun aber zunächst, woher Leger seine Manuscripte bekommen habe, so werden wir uns nicht wenig wundern, ihn hierüber unerwartet schweigsam zu finden. Während doch Perrin sich schon zu seiner Zeit verpflichtet hielt, die zu nennen, von denen die von ihm benutzten Manuscripte gesammelt seien, erwähnt Leger überall nur von zweien seiner Bücher, daß sie in den Thälern von Piemont gesammelt seien. Er sagt von einer alten waldensischen Bibel, die er für sich zurückbehalten habe, daß er sie im Thale Cluson entdeckt habe, und außerdem wird nur von dem Octavbande, der nach Genf gekommen ist, bemerkt, daß er im Thale Pragela aufgefunden sei. Wenn Leger nicht im Catalog, sondern später bei Gelegenheit des Abdrucks der „Glosa Pater Noster" bemerkt, daß er dieselbe dem von ihm entdeckten Original entnommen habe, so weist dies nur auf eben jenen im Thale Pragela aufgefundenen Octavband zurück, in welchem sich ja eine Auslegung des Vater-Unsers nach der Angabe Leger's befunden haben soll. Von allen andern Manuscripten, von allen vornehmlich, welche im Cataloge der nach Cambridge gesandten Bücher aufgeführt werden, wird auch nicht eine Sylbe darüber erwähnt, woher diese Manuscripte stammen und wann sie geschrieben sind. Den Mangel an diesen so nothwendigen Angaben hat Leger nicht ohne Klugheit dadurch zu verdecken gewußt, daß er den Catalog Perrin's über dessen Manuscripten-Sammlung mit den in demselben enthaltenen diplomatischen Be-

merkungen hinter seinem eigenen Catalogen folgen und danach sogar einige Sätze aus der Schrift Perrin's abdrucken ließ, die aber, untermischt von eigenen Bemerkungen Leger's, als solche, die ursprünglich der Schrift Perrin's angehören, nur von dem erkannt werden können, der jene Schrift mit der des Leger vergleicht. Um so näher aber war es dem unbefangenen Leser des Leger gelegt, diese Sätze auf die Manuscripte überhaupt zu beziehen, und, wenn er in solchem Zusammenhange den aus dem Bericht Perrin's über die Entstehung seiner Manuscriptensammlung herausgerissenen und vereinzelt hierher gestellten Satz las, daß der Herr de S. Ferriol mehrere der genannten Schriften gesammelt und dieselben dem Herrn de S. Aldegonde gezeigt habe, und daß der letztere dieselben in seinem „Tableau" erwähne, wo er zugleich von mehreren anderen Schriften von sehr alter Hand in Joseph Scaliger's Bibliothek spreche, sich der Meinung hinzugeben, als sei die Sammlung des Herrn de S. Ferriol in die Hände Leger's gekommen, und als habe es solcher Manuscripte überhaupt nicht wenige gegeben, als sei es nur darauf angekommen, auf's Sammeln auszugehen. Daß Leger selbst eine solche Täuschung absichtlich habe begünstigen wollen, muß sich als sehr wahrscheinlich aufdrängen, wenn man unmittelbar darauf weiter liest: „Quant à l'ancienne Bible Vaudoise, dont je feray aussi mention dans cette histoire, je l'ay encore en main, l'ayant recouverte dans les montagnes de la Vallée de Cluson." Wie unbefangen vermischt sich hier das Auffinden Leger's mit dem Sammeln Ferriol's und Scaliger's?

Bei diesem tiefen Stillschweigen Leger's über das Woher seiner Manuscripte gewinnt die Fassung an Bedeutung, welche er der Ueberschrift seines Capitels gegeben hat, worin er die benutzten Manuscripte aufzählt. Sie lautet: „Contenent le Catalogue des manuscrits et autres pieces des Barbes ou Pasteurs des Eglises Evangeliques des Vallées, la plus part desquels et surtout les plus essentiels sont ou des originaux ou des actes tres-autentiques, dont nous tirerons les echantillons que nous allons produire de la Doctrine des anciens Vaudois." Diese Ueberschrift nimmt gar nicht für alle Manuscripte, sondern nur ganz unbestimmt für die Mehrzahl derselben in Anspruch, daß sie entweder Originale sind oder „des actes tres-authentiques", und wir haben die Vermuthung nicht

unterdrücken können, daß sehr viele seiner Manuscripte nichts sind, als sehr junge, vielleicht von ihm selbst besorgte Copien. Jedenfalls aber verlangt Leger selbst gar nicht bestimmt, daß wir alle seine Manuscripte für gesammelte alte Manuscripte ansehen sollen, sondern legt es dem Leser nur möglichst nahe, selbst, wenn er will, die Mittheilungen Leger's dahin zu ergänzen.

Das meiste Interesse nehmen unter Leger's Manuscripten diejenigen in Anspruch, in welchen er die bestimmten Zeitangaben vorgefunden haben will, die wir bereits anführten. Allein gerade in Beziehung auf diese erscheint uns Leger am allerverdächtigsten. Ueber diese Manuscripte vermissen wir nicht allein jede Angabe, woher sie stammen, sondern, was noch weit verdächtiger ist, auch die Angabe darüber, wohin sie gekommen sind. Haben sie wirklich existirt, so sind sie auf die räthselhafteste Weise unter den Händen Leger's verschwunden.

Im Anfang des Capitels, wo in wörtlicher Uebereinstimmung der Urtext der Schrift vom Antichrist mit einer etwas veränderten Uebersetzung abgedruckt wird, spricht sich Leger in folgender Weise über seine Quelle aus: „Parce que ce point (nämlich die Lehre vom Antichrist) est encore à present fort controversé, il ne sera pas desagreable sans doute à plusieurs, d'en avoir icy, avec la version, l'original même, que nous en trouvons en un vieux Livre de parchemin écrit à la main, où sont aussi plusieurs Sermons des Barbes. Ce livre est datté de l'an 1120 et partant cinquante ans devant que Valdo de Lyon fut connu dans le monde.“ In demselben alten Buche hat er dann auch nach S. 83 die Schrift vom Purgatorium als datirt vom Jahr 1126, nach S. 87 die Schrift von der Heiligenanrufung als datirt v. J. 1120, nach S. 92 die Confession als datirt v. J. 1120 vorgefunden. Eben so führt Leger außerdem S. 65 ff. die Stellen über die Sakramente als dem Buche über den Antichrist angehörig an, welche Perrin hinter seinen Mittheilungen aus der Schrift vom Antichrist, vom Purgatorium u. s. w. hat abdrucken lassen. Zweifelhaft ist es, ob Leger in demselben alten Buche auch den Catechismus gefunden hat, der in seinem Manuscripte vom Jahr 1100 datirt gewesen sein soll. Es wäre möglich, daß er denselben in einem eigenen Buche besessen habe. Er sagt S. 58 in der Einleitung zu Cap. XI., worin der Catechismus abgedruckt

ist, nur Folgendes: „J'ay jugé cette tres-ancienne piece de si grande importance que, pour satisfaire aux personnes louablement curieuses, j'en ay voulu coucher l'original vis à vis de la traduction, car l'on y trouve etc." Wo er den Catechismus gefunden habe, sagt er gar nicht. Aber mag er ihn nun in dem alten Buche gefunden haben, welches die Schrift vom Antichrist enthielt, oder nicht, so viel steht fest, daß dies Manuscript dasselbe Schicksal mit jenen andern gehabt hat, und auch das möchte wohl angenommen werden dürfen, daß es aus derselben Quelle mit jener entsprungen sei.

Was nun das „alte Buch" betrifft, worin Leger die Schrift vom Antichrist nebst einer Reihe anderer gefunden haben will, und von dem er nichts darüber erwähnt, woher er es bekommen habe, so fragt es sich vor Allem, wie sich dasselbe zu dem „alten Buche" verhalten habe, worin Perrin die Schrift vom Antichrist vorfand, und worin auch nach Perrin's Mittheilung diese Schrift in das Jahr 1120 gesetzt wurde? Vergleichen wir die oben mitgetheilte Beschreibung Leger's über sein „altes Buch" mit der oben (S. 43.) mitgetheilten Randbemerkung Perrin's zu dem Abdruck aus der Schrift vom Antichrist, so scheint zunächst dasselbe alte Buch von Beiden gebraucht und beschrieben zu sein. Auf's allerbestimmteste erinnert die Beschreibung Leger's an die Randbemerkung Perrin's: denn außerdem daß auch Leger eine Vergleichung zwischen der angegebenen Entstehungszeit der Schrift vom Antichrist mit der Zeit des Petrus Waldus in anklingender Weise anstellt, treffen wir auch bei Leger die Angabe wieder an, daß außer der Schrift vom Antichrist noch „plusieurs sermons des Barbes" in dem alten Buche enthalten gewesen sein sollen. Allein trotzdem kann Leger unmöglich dasselbe alte Buch des Perrin in Händen gehabt haben. Leger will nämlich in seinem alten Buche außer der Schrift vom Antichrist noch die Schriften vom Purgatorium, von der Heiligenanrufung, die Confession u. s. w. gefunden haben. Diese Schriften enthielt aber Perrin's alter Band mit der Schrift vom Antichrist keineswegs. Von der Confession ist schon mehrfach angegeben, daß sie von Perrin ganz andern Quellen entnommen ist. Von den Schriften über das Purgatorium, die Heiligenanrufung u. s. w. könnte es freilich scheinen, als habe auch Perrin sie in demselben Bande vorgefunden, da er Auszüge aus denselben hinter dem

Abdruck der Schrift vom Antichrist ohne weitere Bemerkung abdrucken läßt. Aber aus Perrin's Catalog geht es mit der größten Bestimmtheit hervor, daß es nicht der Fall gewesen ist, sondern daß er diese Schriften in einem andern Bande mit der Ueberschrift „Livre des Vertus" vorgefunden habe. Nachdem Perrin in seinem Cataloge zuerst das waldensische N. Testament erwähnt hat, fährt er so fort: „Item un livre intitulé l'Antechrist, lequel commence ainsi: Qual cosa sia l'Antechrist [1], en datte de l'an mille cent et vingt. En ce mesme volume sont contenus plusieurs Sermons des Barbes Vaudois (ganz wie in der Randbemerkung II. S. 253 f.). Et un traicté contre les pechès et des remedes pour resister au peché"." (Hierin zeigt sich der Catalog genauer. Es wäre übrigens möglich, daß dieser Tractat in Leger's Catalog über die nach Cambridge gekommenen Bücher, und zwar in Vol. I. Num. 3: „Lo tratta de li pecca, le traité du peché, qui n'est qu'une explication allegorique et morale de la Beste décrite au Chap. 13. d'Apocalypse" wiedergefunden würde.) In Perrin's Cataloge heißt es dann weiter: „Item un livre intitulé Livre des Vertus. En ce volume il y a un traicté inscript: De l'enseignement de li filli etc."; und nun folgen mehrere andere Tractate, worunter auch der über die Sakramente, bis zuletzt auch die vom Purgatorium und von der Heiligenverehrung genannt werden. Uebrigens paßt nun auch allein zu dieser Thatsache, daß Perrin die bezeichneten Tractate nicht in seinem Bande mit der Schrift vom Antichrist vorfand, die Beschreibung Perrin's, wonach sich in diesem Bande

---

[1] Aus dieser Bemerkung geht hervor, daß auch die Schrift vom Antichrist nicht ganz mitgetheilt ist, sondern nur ein Auszug aus derselben: denn das, was Perrin und Leger haben abdrucken lassen, fängt nicht mit den bezeichneten Worten an. Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß Leger (I. S. 161 f.) die Anfangsworte des Tractats anders angiebt, und vielleicht genauer. Nach ihm war der Anfang folgender: „Or donc nous ordonnon notar quals sian las cosas del nostre departiment etc."; und am Rande sollen die Worte gestanden haben: „Causes pour lequelles ils s'estoient separés de l'Eglise Romaine." Danach würden wir in der Schrift vom Antichrist keine andere haben, als die oben besprochene Schrift der böhmischen Brüder unter diesem Titel, wie sie in Perrin's Catalog mit aufgeführt ist. Es würde dadurch freilich ein sehr schlechtes Licht auf Perrin's Mittheilungen fallen. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen müssen.

noch außerdem „plusieurs sermons des Barbes“ vorgefunden haben sollen. Für den alten Band, den Leger gehabt haben will, paßt dies aber nicht. Unter „Sermons“ haben wir nämlich Predigten zu verstehen, und nicht etwa Tractate. Was aber Leger außer der Schrift vom Antichrist nach seinen spätern Angaben in demselben alten Buche vorgefunden haben will, sind Tractate und keine Predigten. Die Aehnlichkeit zwischen der Beschreibung Leger's über sein altes Buch mit der Schrift vom Antichrist und der Beschreibung in Perrin's Randbemerkung beruht nicht darauf, daß Leger unabhängig von dieser Beschreibung Perrin's denselben alten Band oder einen demselben durchaus ähnlichen gehabt und beschrieben hätte, sondern darauf, daß er Perrin's Beschreibung sich aneignete, ohne daß dieselbe auf den Band, den er gehabt haben will, auch nur paßte. Daß aber Perrin das alte Buch Leger's mit den darin enthaltenen Zeitangaben nicht hatte, geht daraus hervor, daß Perrin von diesen Zeitangaben nichts erwähnt, die er doch gewiß seinen Lesern nicht vorenthalten haben würde, wenn er sie gekannt hätte. Damit aber, daß die Verschiedenheit zwischen den beiden Bänden Perrin's und Leger's festgestellt ist, ist doch noch keineswegs die Abhängigkeit verneint, welche zwischen Leger's altem Buche und den Mittheilungen Perrin's am Ende des zweiten Theils seiner Geschichte von S. 253—333 bestehen muß, worin wir denselben Inhalt wiederfinden, den Leger's alter Band gehabt haben soll, (de l'Antechrist, du Purgatoire, de l'Invocation des Saincts, des Sacrements), nur mit Ausnahme der Confession, welche P. früher hatte abdrucken lassen. Am nächsten könnte die Vermuthung zu liegen scheinen, daß Leger's altes Buch eine Abschrift dieser letzten Partie der Perrinschen Schrift gewesen sei. Diese Vermuthung wird dadurch unterstützt, daß die neuen Zeitangaben, welche Perrin noch nicht kannte, auf eine spätere Entstehung des Leger'schen alten Buches, verglichen mit der Schrift Perrin's, hinzuweisen scheint; und entgegen steht ihr nicht, daß Leger von seinem Bande, als von einem „alten“ spricht, denn wir wissen, daß das nicht viel bei ihm bedeuten will. Allein wir ziehen doch eine andere Annahme vor, nämlich die, daß Perrin bereits in den Papieren des Vigneaux, die er für sein Geschichtswerk benutzte, die Stücke zusammengestellt vorfand, die er am Ende seiner Schrift unter der Ueberschrift: „Livre troisiesme de la troisiesme partie de

l'Hist. des Vaud. et Albig., Contenant la refutation des plusieurs doctrines de l'Eglise Romaine“ zusammen hat abdrucken lassen. Möglich, daß eine solche handschriftliche Grundlage dieses Theils der Perrin'schen Schrift zugleich das alte Buch Leger's ist, in welches dann später die übrigen Zeitangaben nachgetragen wären, oder daß sie wenigstens mit der Entstehung des alten Buchs des Leger in nächster Beziehung gestanden hat.

Räthselhafter noch, als dieser dunkle Ursprung, ist das Verschwinden von Leger's altem Buche mit der Schrift vom Antichrist, das nicht dasselbe gewesen sein kann mit dem entsprechenden, von Perrin in seinem Cataloge aufgeführten Bande, und das doch nicht selbst von Leger beschrieben wird, der vielmehr statt einer Beschreibung seines Buchs die nicht zu demselben passende Beschreibung Perrin's über ein anderes wiederholte. Vergebens suchen wir in den Catalogen Leger's über die nach Cambridge und nach Genf gekommenen Manuscripte nach jenem alten Buche mit der Schrift vom Antichrist. Ebensowenig findet man die Titel aller der einzelnen Schriften wieder, welche in diesem alten Buche enthalten gewesen sein sollen. Vor allem ist die Schrift vom Antichrist selbst aus diesen Catalogen verschwunden. In dem ganzen Capitel, wo Leger von den benutzten Manuscripten Rechenschaft geben will, findet man die Schrift vom Antichrist allein in dem wiederabgedruckten Cataloge Perrin's vor, so daß hierdurch wieder der falsche Schein entsteht, als sei das alte Buch Leger's dasselbe mit dem des Perrin gewesen. Ebensowenig findet sich in Leger's beiden Catalogen die Confession und der Catechismus, von dem es zweifelhaft ist, ob er ebenfalls in demselben alten Buche enthalten war. Die Schriften vom Purgatorium und der Heiligenanrufung sollen sich dagegen auch in dem im Thale Pragela aufgefundenen Octavbande gefunden haben, und die Schrift vom Purgatorium soll sich außerdem auch unter den Cambridger Manuscripten finden, obwohl sie nicht in dem Cataloge der dorthin gekommenen Manuscripte Leger's aufgeführt wird. Wir wissen nicht, welche Gründe Leger hatte, diese wichtigen Manuscripte, vor allen sein wichtiges altes Buch mit der Schrift vom Antichrist zurückzubehalten. Aber daß er in dem Capitel, wo er doch die von ihm benutzten Manuscripte aufzählen will, von diesem alten Buche auch nicht

einmal erwähnt, daß er es besessen und für sich zurückbehalten habe, während er dies doch von der alten waldensischen Bibel zu bemerken nicht versäumt, muß den Verdacht erwecken, daß Leger absichtlich in diesem Capitel die Aufmerksamkeit von diesem alten Buche abgelenkt und daß er selbst sehr wohl gewußt habe, daß die Veröffentlichung desselben nicht dazu beitragen werde, die Glaubwürdigkeit der Mittheilungen zu unterstützen, welche er aus demselben gemacht hat.

Es verdient übrigens noch bemerkt zu werden, daß seit Leger außer den genannten Manuscripten auch die Memoiren Morel's und der Almanach spirituel nicht mehr vorhanden sind, die in Perrin's Mittheilungen eine so große Rolle spielen, so daß mit dem Verschwinden aller Manuscripte dieser beiden Schriften sowie der Schriften vom Antichrist, des Catechismus und der Confession der eigentliche Kern der prosaischen Stücke der waldensischen Manuscripten-Literatur aus Leger's Catalogen verloren gegangen ist.

Zuletzt machen wir zur Charakteristik Leger's und seines Verfahrens noch auf einen Umstand aufmerksam, welcher dazu dient, die unkritische Weise zu constatiren, in welcher Leger die Manuscripte benutzte. Monastier, welcher Gelegenheit hatte, das Cambridger Exemplar der Schrift vom Purgatorium mit dem Genfer, und beide mit den übereinstimmend von Perrin und Leger veröffentlichten Auszügen aus dieser Schrift zu vergleichen, hat gefunden, daß diese beiden noch erhaltenen Manuscripte derselben Schrift zwei von einander abweichende Recensionen darbieten, eine längere und eine kürzere, wovon nur die des Cambridger Exemplars mit dem Auszuge bei Perrin und Leger übereinstimmt, während die Genfer in manchen Punkten davon abweicht. Wie sich nun auch diese Manuscripte zu denen des Leger verhalten mögen, sie legen Zeugniß davon ab, daß der Text dieser Schrift noch zu Leger's Zeit geschwankt haben muß, denn wir können die Verschiedenheiten wohl nicht nach Leger's Zeit entstanden denken. Obwohl nun aber Leger selbst jedenfalls wenigstens zwei von Perrin's Exemplar unabhängige Exemplare dieser Schrift besaß (nämlich das in dem alten Buche mit der Schrift vom Antichrist und das in dem im Thale Pragela aufgefundenen Octavbande), und obwohl diese beiden Exemplare doch gewiß nicht bloß die Recension dargestellt haben

werden, welche Perrin benutzte, bemerkt doch Leger gar nichts über ein Schwanken des Textes, und ebensowenig hält er es für nöthig, zu sagen, daß nicht der ganze Tractat, sondern nur ein gleichlautender Auszug derselben von Perrin und ihm veröffentlicht werde. —

Wenn wir über Perrin's Angaben in Betreff seiner Manuscripte urtheilen mußten, daß sie weder bestimmt noch sicher genug seien, um genügende Gründe gegen die Vermuthung an die Hand zu geben, daß sich unter seinen Manuscripten Manches aus der nachreformatorischen Zeit der Sekte befinden möge; so dürfen wir wohl, ohne Widerspruch zu finden, auf Grund dessen, was wir über Leger's Angaben über die waldensischen Manuscripte mitgetheilt haben, behaupten, daß sich der scheinbare Reichthum Leger's an alten Manuscripten und an bestimmteren Daten über die Entstehungszeit einer Reihe der wichtigsten Schriften als ein noch viel unsichererer, ja als ein im höchsten Grade verdächtiger herausgestellt hat. Und so glauben wir hinreichend begründet zu haben, daß weder in der diplomatischen Beschaffenheit der waldensischen Manuscripte, soweit sie bekannt ist, noch auch überhaupt in den Nachrichten der ersten Sammler über dieselben Gründe liegen, welche uns nöthigten, die Entstehung des größten Theils dieser Manuscripte vor der Mitte des 16. Jahrhunderts anzunehmen [1].

---

[1] Die Manuscripte, welche sich noch in Cambridge und vornehmlich in Genf vorfinden, sind nirgends nach ihrem diplomatischen Charakter genau beschrieben. Monastier sagt über die Genfer Manuscripte, daß sie Copien aus verschiedenen Zeiten seien, aber er bestimmt diese Zeiten selbst nicht näher. „En plaçant", sagt er, „les écrits contenus dans ces quatre volumes, d'après l'ancienneté apparente des manuscrits, quant à leur copie, nous croyons pouvoir les ranger comme suit, en faisant remarquer néanmoins, que les copies du même volume ne paraissent pas toutes du même écrivain ni de la même époque." Wir können, da uns die Manuscripte selbst nicht vorliegen, nichts Bestimmtes über ihr Alter behaupten, doch glauben wir die Vermuthung aussprechen zu dürfen, daß die in Cambridge und die in Genf befindlichen Manuscripte, wenn sie auch nicht die von Leger catalogisirten Exemplare sind, doch mit den Manuscripten desselben in der nächsten Verwandtschaft stehen und Abschriften sein mögen, welche wohl nicht über die Zeit Leger's zurückreichen, sondern denselben Abschreibern ihre Entstehung verdanken, von denen überhaupt der neue Reichthum waldensischer Manuscripte in der Zeit nach Perrin herrührt.

Hatte sich uns somit ergeben, daß die Geschichte der waldensischen Manuscripten-Literatur, soweit wir sie verfolgen können, die Möglichkeit des nachreformatorischen Ursprungs mancher Schriften oder einer nachreformatorischen Umarbeitung älterer Schriften nicht ausschließt, und kam es nun darauf an, wenn es möglich wäre, genauer die schriftstellerische Thätigkeit zu verfolgen, von welcher das Nachreformatorische in den waldensischen Schriften herrührt, so mußten jetzt vor Allem die Memoiren Morel's, welche Perrin unter seinen Manuscripten besaß und die er benutzte, unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, und wir mußten uns darauf hingewiesen sehen, die Fragmente, welche Perrin aus denselben mitgetheilt hat, einer näheren Untersuchung zu unterwerfen.

An das Vorhandensein dieser Memoiren desselben Morel, welcher in seinen Verhandlungen mit den Reformatoren den Zustand der Sekte in einer Weise schilderte, die uns bestimmt auf das Nachreformatorische im Inhalt der überlieferten waldensischen Literatur schließen ließ, knüpfte sich für uns eine neue große Schwierigkeit, die es wieder zweifelhaft erscheinen lassen konnte, ob wir von dem Resultate, das sich uns aus der Vergleichung des Morel'schen Berichts an Oecolampadius mit den waldensischen Schriften ergeben hatte, einen sichern Gebrauch würden machen dürfen. Denn wenn Morel in seinen Memoiren die Entwickelung der Sekte in seiner Zeit übereinstimmend mit jenem Berichte dargestellt hatte, wie hätte dann Perrin, der sich auf jene Memoiren stützt, jene Entwickelung sowie den früheren Zustand der Sekte in ganz entgegengesetzter Weise darstellen können? Die Darstellung in den Memoiren Morel's, welche dem Perrin vorlagen, muß im Widerspruch mit dem Berichte dieses Barben gestanden haben, wie er uns nach einem Manuscripte aus der Bibliothek des Oecolampadius in den Annalen des Scultetus erhalten ist. Aus jenen Memoiren holt Perrin seine Beweismittel, durch die er die alten Waldenser gegen Vorwürfe vertheidigt, die in dem Berichte Morel's an Oecolampadius ihre Bestätigung finden. Aus den Memoiren Morel's theilt Perrin als einen Beweis für die Reinheit der alten waldensischen Lehre die Confession mit, die nach Leger dem Jahre 1120 angehören soll, von der wir aber urtheilen mußten, daß sich in ihr der unter dem Einfluß der Reformation emendirte Lehrbegriff der

Sekte ausdrückt. Wie hätte er dies thun können, wenn er diese Confession nicht schon in jenen Memoiren als eine der früheren Zeit zugeschriebene vorgefunden hätte, und wie hätte sie von Morel, dem Reformator der Sekte, in seinen Memoiren als eine solche aufgeführt werden können, wenn sie von diesem nicht als eine aus der älteren Zeit herstammende vorgefunden wäre? Gewiß, entweder muß der Bericht Morel's an Oecolampadius, wie er uns erhalten ist, ein unechter sein und unsere auf denselben gestützten Schlüsse müssen als grundlose fallen, oder die Memoiren Morel's, wie sie dem Perrin vorlagen, müssen bereits die nachreformatorische Fälschung enthalten, die wir auf Grund des Morel'schen Berichts bestimmt zu erkennen glaubten.

Auch in dem Fall, daß wir in dieser Alternative stehen bleiben müßten, ohne einen entscheidenden Beweis für das eine oder das andere auffinden zu können, würden wir uns freilich dennoch für die Echtheit des Morel'schen Berichts und für die Unechtheit der Memoiren Morel's erklären, weil die Resultate, welche sich uns auf Grund des Morel'schen Berichts in Betreff der waldensischen Literatur ergeben haben, im Einklang mit allem stehen, was außerhalb der waldensischen Ueberlieferung über den früheren Zustand der Sekte historisch bezeugt ist. Allein es würde uns dann doch der bestimmte Beweis denen gegenüber fehlen, welche auf die waldensische Manuscripten-Literatur gestützt alles derselben Widersprechende verwerfen zu können meinen. Aus diesem Grunde ist es von der größten Wichtigkeit, daß in den Auszügen, welche Perrin aus den Memoiren Morel's mitgetheilt hat, der bestimmteste Beweis für die Fälschung vorliegt, durch welche jene Memoiren die Gestalt erhalten haben, die sie dem Perrin darboten. Dieser Beweis wird nämlich durch ein Bruchstück desselben Morel'schen Berichts an Oecolampadius geliefert, das sich, den Memoiren Morel's entnommen, bei Perrin vorfindet und zwar zweimal, zuerst I. S. 70 ff., wo er sich in der dem Berichte bei Scultetus näheren Weise findet, und II. S. 227 ff., wo er bereits eine weitere Bearbeitung in einem neuen Zusammenhange erfahren hat.

Wir haben in den Beilagen unter Nr. II. den betreffenden Theil des Berichts bei Scultetus und das Bruchstück in der Perrinschen ersten Recension (Perrin I. S. 70 ff.) so neben

einander abdrucken lassen, daß das Verhältniß beider zu einander sofort anschaulich hervortritt.

Perrin führt dies Bruchstück aus seinen Memoiren Morel's ein, um dadurch die falschen Nachrichten der Katholiken über die früheren waldensischen Prediger (Barben), vornehmlich über die Art ihrer Vocation zu widerlegen. „Le Moyne Ramerius", heißt es zu Anfang von Cap. X., „a dit beaucoup de choses touchant la vocation des Pasteurs des Vaudois, lesquelles n'ont jamais esté: comme ce qu'il leur a imposé qu'ils avayent un Evesque majeur, et deux suivans, qu'il appellait le fils aisné, et le fils mineur, et un Diacre: qu'il imposoit les mains aux autres avec souveraine autorité, et les envoyoit ou bon lui sembloit, comme un autre Pape. Contre telles impostures, s'ensuit ce qui se trouve en leurs escrits, touchant la vocation de leurs Pasteurs."

Aus einer Vergleichung dieses Bruchstückes des Morel'schen Berichts, wie es Perrin nun folgen läßt, mit dem betreffenden Theile bei Scultetus geht aber beides mit der größten Evidenz hervor, nämlich einmal, daß in beiden Recensionen, in der bei Perrin und in der bei Scultetus, derselbe Bericht vorliegt, und sodann, was das Wichtigste für uns ist, daß sich bei Scultetus das echte Original findet und daß das Bruchstück bei Perrin ein Auszug daraus und zugleich eine planvolle Umarbeitung desselben ist. Beides erhellt nicht allein aus der fast wörtlichen Uebereinstimmung in den parallelen Stellen, die noch bestimmter in der, dem Lateinischen näher stehenden waldensischen Urschrift als in der französischen Uebersetzung Perrin's hervortritt, welche wir des leichteren Verständnisses wegen haben abdrucken lassen: nicht weniger als durch diese Uebereinstimmung, die sich auch in der im Perrin'schen Bruchstück beibehaltenen Berichtsform zeigt, wird beides auch durch die Abweichungen erwiesen, die zwischen beiden Recensionen bestehen, und in welchen sich die Abhängigkeit der Recension bei Perrin von dem Original bei Scultetus auf's deutlichste zu erkennen giebt.

Man beachte nur, wie der Umarbeiter gleich im Anfang das „genibus curvis" wegläßt, durch welche Worte der den Waldensern gemachte Vorwurf Bestätigung zu finden schien, daß sie ihre Barben anbeteten. Perrin l. S. 19. sagt: „la cin-

quiesme calomnie estoit, qu'ils adoroyant leurs Barbes, se prosternans devant eux." Perrin sucht sie dort dadurch zu rechtfertigen, daß er auf das hinweist, was sie von der Anbetung des einigen Gottes in der Auslegung des ersten Gebots sagen. Aber jener Vorwurf stützte sich eben auf jenen von Morel bei Oecolampadius eingestandenen Gebrauch, und wir verstehen nun erst recht, warum Morel, um das Anstößige des Gebrauchs zu entfernen, jenen Worten „genibus curvis" die entschuldigenden Worte hinzufügt: „non ob alium finem, quam ut prae se ferant humilitatem." Für den Umarbeiter hatten diese Worte nach Unterdrückung des „genibus curvis" ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, und konnten daher auch ihren ursprünglichen Ort im Texte nicht mehr behaupten. Allein um das Lobende, das in jenen Worten an sich liegen kann, das Lob der Demuth, für die in den Stand der Barben Aufzunehmenden nicht zu verlieren, bringt er sie später nach: „le que lesdits réquerans ne font que pour montrer leur humilité." Dieselben Worte erhalten an der neuen Stelle freilich einen ganz anderen Sinn. Handelten sie ursprünglich von der Demuth der Aufzunehmenden gegen die im Amte Befindlichen, was dem von ihnen auch später gegen die älteren Barben geforderten strengen Gehorsam auf's beste entspricht, so kann man im Texte des Umarbeiters, wo sich die Worte nur auf die erbetene Fürbitte bei Gott beziehen lassen, nur an die Demuth Gott gegenüber denken. Allein nun erscheint die beschränkende Form des Satzes in dem „ne font que", die im Original ihren guten Sinn hatte, an dem neuen Platze durchaus sinnlos: denn was liegt denn jetzt in dem Vorhergehenden, das einer solchen den Anstoß entfernenden Beschränkung bedürfte?

Gehen wir vergleichend weiter, so finden wir zunächst vom Umarbeiter alles weggelassen, was im Original über die Erziehung der Barben berichtet wird. Und während dies alles in das sehr unbestimmte, aber aus dem Original (docentur) genommene: „On leur fait des leçons" zusammengefaßt wird, woraus dann später bei Leger (vgl. I. S. 202) nichts geringeres als Unterricht in Grammatik, Logik, Moral und Sprachen, besonders aber in Theologie geworden ist, während im Original des Morel'schen Berichts sehr bescheiden von Lesen und Schreiben die Rede war; fährt das Bruchstück mit der Aufzählung der aus-

wendig zu lernenden Stücke aus der heiligen Schrift fort, wobei wieder Uebereinstimmung und Abweichung gleich bezeichnend für das Verhältniß des Umarbeiters zum Original ist. Das Original fügt zu der Bemerkung, daß alle kanonischen Briefe auswendig zu lernen seien, die andere hinzu, daß außerdem auch ein gutes Stück von Paulus gelernt zu werden pflege. Das Original nennt hier offenbar in einer auch sonst vorkommenden Weise die katholischen Briefe die kanonischen. Dies muß dem Umarbeiter Anstoß erregt haben; er läßt daher jenen Zusatz über die paulinischen Briefe ganz weg, so daß sie nun mit unter den Begriff der kanonischen Briefe fallen, und wählt dafür sich eng an die Worte des Originals anschließend den eigenthümlichen Zusatz: „une bonne partie (bonam partem des Originals) des escrits de Salomen, de David et des Prophetes.“ Durch diesen veränderten Zusatz war nun zugleich einem anderen Anstoße vorgebeugt, den man an der gänzlichen Vernachlässigung des A. Testaments hätte nehmen können, obwohl gerade jenes Nichtnennen alttestamentlicher Bücher im Original auf's beste mit der in der Nobla Leyczon ausgedrückten Ansicht der alten Waldenser stimmt, wonach sie das alte Testament als abrogirt durch die neue Gesetzgebung im N. Testament betrachteten.

Hiernach wird wieder weggelassen, was im Original über den ein- bis zweijährigen Aufenthalt der aufzunehmenden Barben bei dem waldensischen Schwesterorden am Schlusse ihrer Vorbereitungszeit erzählt ist, und es wird sofort ihre Aufnahme in's Predigeramt selbst berichtet, die unter Handauflegung geschieht. Es ist in der Umarbeitung hier das erste fortleitende „Et post haec“ des Originals beibehalten und mit Unterdrückung des dazwischenliegenden an die Stelle des späteren „consumto autem hoc tempore“ getreten, welches letztere für den Ueberarbeiter keinen so passenden Uebergang darbot. Uebrigens finden wir hier aus dem Anfange des Berichts über die Aufnahme in den Predigerstand das „si habuerint bonum testimonium“ nachgeholt, welches sich der Umarbeiter nicht hat entgehen lassen mögen, während er das Umstehende unterdrücken zu müssen glaubte. Während sich aber der Grund der bisherigen Unterdrückungen leicht ergiebt, kann es auffallend erscheinen, daß bei der Einweihung der Barben nur die Handauflegung erwähnt, dagegen das Sakrament der Eucharistie ausgelassen wird. Sah

der Umarbeiter auch in diesem Gebrauche etwas Anstößiges, oder ließ er es bloß weg, weil zu seiner Zeit jener Gebrauch bereits abgeschafft war? Für gänzlich unmotivirt dürfen wir jenes Weglassen wohl nicht halten [1].

Wo nun im Folgenden das Original über die strenge Ueber- und Unter-Ordnung unter den Barben berichtet, wird der Umarbeiter kühner und origineller. Die Unterordnung der jüngeren unter die älteren wird in kurzgefaßter Weise dargestellt und so, daß man nur an die Abhängigkeit in Sachen der kirchlichen Ordnung denken kann. Davon merkt man nichts mehr, daß zwischen den älteren und jüngeren Verschiedenheiten der Ehre, der Würde und des kirchlichen Dienstes (honore, dignitate et administratione) Statt gefunden haben, und daß die Abhängigkeit der jüngeren so weit ging, daß sie ohne Erlaubniß des älteren Begleiters nicht das geringste vornehmen, z. B. nicht einmal Wasser trinken durften. So hatte denn auch die entschuldigende Bemerkung Morel's: „non tamen credimus etc.“ ihren Zweck verloren, da bereits das zu entschuldigende gänzlich entfernt war. Um nun aber noch bestimmter jenes Verhältniß der Ober- und Unter-Ordnung bei den Barben unter den Gesichtspunkt einer bloß der kirchlichen Ordnung dienenden Institution zu stellen, und um zugleich den Gedanken abzuschneiden, als schließe sich jene Ordnung zuletzt in einem Aeltesten, „Majoralis“, ab, in dem die Waldenser ihren eigenen Sekten-Papst gehabt hätten, wie die Katholiken ihnen vorwarfen, fügt der Umarbeiter auf eigene Hand den Satz hinzu, daß jene älteren unter den Barben selbst — die „major“ nach dem waldensischen Ori-

---

[1] Die Erwähnung des Sakraments der Eucharistie neben der Handauflegung bei der Einweihung der Barben hat im Original selbst etwas auffallendes, da ja nach einer anderen Stelle des Berichts die Mitglieder der Sekte das Sakrament nicht von den Barben, sondern von den römischen Priestern empfingen. Wie wir später sehen werden, hat sich die Austheilung des heil. Abendmahls in der Sekte in schwachen Resten erhalten, und einen dieser schwachen Reste haben wir wohl in der Austheilung an die Barben bei ihrer Aufnahme in den Predigerstand zu sehen. Man mag wohl in diesem Gebrauch der spätern Zeit einen Ausdruck des Unterschiedes zwischen den Barben und den bloßen Mitgliedern der Sekte und einer schärferen Trennung jener aus der römischen Kirche gesehen haben, und eben deßhalb ist denn auch wohl dieser Gebrauch nicht ohne Absicht nach der Reformation aufgegeben.

ginale — an die Entscheidung ihrer „compagnons“ gebunden gewesen seien. Und wie es der Umarbeiter liebt, die entschuldigenden Bemerkungen Morel's ihres lobenden Inhalts wegen an anderer Stelle wieder aufzunehmen, so taucht hier nun auch wieder jenes „nec tamen credimus etc.“ in der veränderten Gestalt des Zwecksatzes: „afinque tout soit fait entre nous avec ordre“ (secundum ordinem) auf. Doch ist dabei das über den Gedanken bloß kirchlicher Ordnung hinausführende „honeste“ des Originals verloren gegangen. — Wir fragen: wenn der Bericht hier nicht so höchst künstlich umgestaltet wäre, würde er von Perrin gebraucht sein können zu dem Zweck, zu welchem er ihn hat abdrucken lassen? Hätten nicht die Nachrichten des Mönchs Namerius durch denselben eher ihre Bestätigung als ihre Widerlegung gefunden?

Hatte nun der Umarbeiter diese Stelle dahin geändert, daß sie sich in eine Beschreibung der kirchlichen Ordnung umgestaltet hatte, so lag es ihm nahe, nun sogleich die Stelle von den jährlichen General-Concilien folgen zu lassen, die im Original erst nach dem Berichte von dem den Predigern von den Mitgliedern der Sekte gewährten Unterhalte und in Folge desselben auftritt. Erst nach diesem Einschiebsel wird dann das, was den Unterricht der Prediger betrifft, nachgeholt, aber so, daß Morel's ehrliches Eingeständniß über den Cölibat der waldensischen Prediger und seine Folgen unterdrückt ist. Weggelassen wird dann weiter, was über die Handarbeiten gesagt ist, zu denen die waldensischen Prediger verpflichtet waren, sowie alles das, was sich auf die üblichen Gebete, die Horen, bezieht, bis die Erwähnung der Sitte, wonach Sterbende den Predigern Legate zu machen pflegen, den Morel auf die Vertheilung und Verwendung des den Predigern vom Volke dargereichten Geldes auf den Concilien führt. Hier knüpft der Umarbeiter wieder an, und es fügt sich diese Partie allerdings sehr passend an das an, was bei ihm vorhergeht, nämlich an den Bericht über den den Predigern vom Volke freiwillig dargereichten Unterhalt. Aus dem Schluß nimmt er dann nur noch das auf, was Morel über die Ausstoßung der in Fleischessünden betroffenen Mitglieder des Predigerstandes berichtet, doch übergeht er hier die auffallende Ausstoßungsformel: „illique ordinamus, in sudore vultus sui vescatur pane suo.“ Diese Formel, welche Gott bei der Aus-

stoßung Adams aus dem Paradiese gebrauchte, erscheint allerdings nach protestantischen Grundsätzen sehr wenig passend für die Ausstoßung aus dem Predigtamte.

Am Ende der Umarbeitung finden wir nun noch einen ganz eigenthümlichen Zusatz, der in dem Morel'schen Bericht bei Scultetus gar nicht angetroffen wird, und der von der aus der heil. Schrift abgeleiteten Befugniß der Prediger handelt, Aelteste für die verschiedenen Dienste in der Gemeinde zu bestellen. Dieser Zusatz, durch welchen ein ganz neues Institut des christlichen Gemeindelebens eingeführt wird, unterscheidet sich auch schon äußerlich von der Haltung des Uebrigen dadurch, daß hier durch Schriftbeweise das Recht dieser Institution begründet wird, während das Uebrige nur Beschreibung des Ueblichen ist.

Zwischen der zweiten Perrin'schen Recension desselben Bruchstücks aus Morel's Bericht, die sich, wie wir schon erwähnten, im zweiten Buche der dritten Partie in Perrin's Geschichtswerke (II. S. 225 ff.) unter dem wiederfindet, was hier über die Disciplin der Waldenser zusammengestellt ist, und zwischen der ersten, die wir mit dem Original bei Scultetus verglichen haben, findet in den entsprechenden Stellen eine fast wörtliche Uebereinstimmung Statt, so daß die Abhängigkeit dieser zweiten Recension von der ersten nicht verkannt werden kann. Die weitere Veränderung, die man sich an der zweiten Stelle mit dem Berichte Morel's erlaubt hat, besteht vornehmlich in der Umstellung der einzelnen Sätze, die man anders geordnet hat, wobei sogar das Ganze getrennt und an zwei verschiedene Stellen vertheilt ist. Während man nämlich zwar die bei weitem größere Hälfte unter dem Titel „des Pasteurs" zusammenließ, hat man doch einige Sätze erst, nachdem ein drittes Capitel über den Unterricht der Kinder zwischeneingeschoben war, in einem vierten Capitel nachfolgen lassen, unter der Ueberschrift: „des Anciens, de la distribution des ausmones et des assemblees Ecclesiastiques Synodales." Die Sätze von den Aeltesten und ihrer Einsetzung durch die Prediger kehren zweimal wieder, unter Cap. 2. in derselben Weise, wie in der ersten Perrin'schen Recension, unter Cap. 4. dagegen in abgekürzter, veränderter Gestalt: „Nous eslissons d'entre le peuple ceux qui le doivent regir, et des Anciens, selon la diversité de l'oeuvre" etc., von wo dann wörtliche Uebereinstimmung herrscht. Es wurden

diese Sätze wohl deßhalb auch in Cap. 2. beibehalten, weil sich in der Bestellung der Aeltesten durch die Pastoren ein Recht der Letzteren ausspricht. Wir bemerken noch, daß aus der Benutzung des Morel'schen Berichts im Buche über die Disciplin, wie es sich in dem Geschichtswerke Perrin's findet, hervorgeht, daß in demselben Excerpte aus verschiedenen Schriften abgedruckt sind, welche von Perrin oder einem Anderen vor ihm zusammengestellt und zu einem neuen Ganzen verarbeitet sind. Dadurch, daß Perrin weder bemerkt, daß hier solche Excerpte zusammengestellt sind, noch die Schriften bezeichnet, denen das Einzelne entnommen ist, entsteht freilich der Schein, als läge in diesem Buche von der Disciplin im Perrinschen Geschichtswerke eine alte waldensische Schrift über die Disciplin vor. —

Aus der Vergleichung, die wir zwischen der waldensischen Recension des Morel'schen Berichts, wie er sich als den Memoiren Morel's entlehnt bei Perrin I. S. 70 ff. in der ursprünglichen Gestalt vorfindet, und dem Text bei Scultetus in den Hauptpunkten angestellt haben, wird es zunächst einem Jeden klar geworden sein, daß die waldensische Recension von dem Texte bei Scultetus abhängig ist. Die Abhängigkeit springt besonders bei solchen einzelnen Stellen in die Augen, die durch die waldensische Umarbeitung ihren ursprünglichen Ort und Sinn verloren haben. Aber auch das wird Keinem verborgen geblieben sein, daß die Bearbeitung, aus welcher die waldensische Recension hervorgegangen ist, keine harmlose gewesen ist, sondern von der bestimmten Absicht geleitet wurde, über die historische Wahrheit zu täuschen. Die Auslassungen in der waldensischen Ueberarbeitung lassen sich nicht etwa daraus erklären, daß das Weggelassene keine Beziehung zu dem Zwecke gehabt hätte, in welchem der Auszug veranstaltet wäre. Es ist Manches weggelassen, was im ursprünglichen Bericht in derselben nahen Beziehung zur Berufung der waldensischen Prediger und ihrer Lebensweise steht, wie das, was beibehalten ist. Auch hat man ja das Aufgenommene selbst nicht unverändert gelassen, und die Veränderungen, welche man an einzelnen Stellen vorgenommen hat, sind in der That keine unbedeutenden. Und welche ganz andere Bedeutung gewinnt auch das unverändert aufgenommene Einzelne in dem nicht ohne Kunst hergestellten neuen Ganzen des Berichts? Offen liegt die Absicht in den Veränderungen vor,

welche den Umarbeiter geleitet hat. In dem, was er weggelassen hat, hat er das unterdrückt, was an die früheren, für die nachreformatorische Zeit anstößigen Einrichtungen erinnert. Er hat nur solches beibehalten, worin eine Conformität des früheren durch die Reformation abgestellten Zustandes der Sekte mit dem späteren Zustande, den der Umarbeiter vor Augen hatte, hervortrat. Ja, um den Schein einer solchen Conformität, wie sie in Wahrheit nie bestanden hat, hervorzubringen, hat sich der Umarbeiter auch nicht gescheut, ganz Neues einzuschieben oder dem Alten eine neue Gestalt zu geben. In der That, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in der waldensischen Umarbeitung des Morel'schen Berichts eine absichtliche Fälschung vorliegt, die über den früheren Zustand der Sekte hat täuschen wollen.

Wir können nun zwar den Umfang dieser absichtsvollen Fälschung noch nicht übersehen, die durch die Vergleichung der waldensischen Recension des Morel'schen Berichts mit dem Texte desselben bei Scultetus constatirt ist. Allein es ist schon in sich durchaus unwahrscheinlich, daß sich eine solche tendenziöse Fälschung allein auf dieses einzelne Stück beschränkt haben sollte. Was wäre durch die Fälschung dieses einzelnen Stückes für den Zweck des Fälschers gewonnen gewesen, wenn er andere Zeugnisse über den wahren früheren Zustand der Sekte unverändert gelassen hätte? Gewiß, wenn einmal eine solche Fälschung unternommen wurde, wie sie sich an der waldensischen Umarbeitung des Morel'schen Berichtes herausgestellt hat, so mußte sie auch mit Nothwendigkeit über einen größeren Kreis von Zeugnissen und Schriften ausgedehnt werden, und die historische Kritik ist vollkommen berechtigt, alles das, was in der waldensischen Manuscripten-Literatur wegen seines, dem falschen Scheine der Uebereinstimmung zwischen Alt- und Neu-Waldensischem dienenden Inhalts verdächtig erscheint, als Produkt derselben absichtsvollen Fälschung zu verwerfen, deren Absicht, wie wir gesehen haben, eben auf die Hervorbringung dieses falschen Scheines gerichtet war.

Wir sind jedoch nicht auf solche wenn auch noch so gerechtfertigte Schlüsse beschränkt. Nachdem für uns die in der Zeit nach der Reformation vorgenommene Fälschung feststand, mußten

wir uns angetrieben sehen, uns weiter nach Mitteln umzusehen, die entdeckte Fälschung selbst genauer zu verfolgen, und es ist uns gelungen, den wahren Ursprung einer großen Anzahl der bedeutendsten waldensischen Schriften zu entdecken, und so zugleich tiefer in das Werk der Fälschung einzudringen, aus welcher die waldensische Manuscripten-Literatur in ihrer gegenwärtigen Gestalt hervorgegangen ist. —

Indem wir der Geschichte der Waldenser unmittelbar vor und nach der Reformation näher nachgingen, mußten vornehmlich die Beziehungen derselben zu den böhmischen Sektenkreisen, zu den Hussiten, Taboriten, und besonders zu den um die Mitte des 15. Jahrhunderts aus den Resten der strengeren taboritischen Partei entstandenen böhmischen Brüdern unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Man wird von den waldensischen Geschichtschreibern fortwährend an diese Beziehungen erinnert. Wir haben bereits gesehen, daß sich in dem Cataloge Perrin's über seine Manuscripte Titel von Schriften vorfanden, die ursprünglich den böhmischen Brüdern eigneten und unter ihnen im Anfang des 16. Jahrhunderts entstanden waren. Perrin benutzte diese Schriften ganz wie waldensische, indem er auf dieselben seine Vertheidigung der Waldenser stützte, wie auf die übrigen Schriften. Leger macht sich die Schriften der böhmischen Sekte in noch weit größerem Umfange zu Nutze. Unter den Confessionen der Waldenser, welche er mittheilt, um daraus die Lehre der Waldenser erkennen zu lassen, führt er ohne Weiteres auch die Confessionen mit auf, welche jenen Sekten angehörten. Zuerst läßt er (I. S. 96 ff.) die Confession der böhmischen Brüder vom Jahr 1535 mit abdrucken. Doch theilt er, ohne dies freilich auch nur anzudeuten, nur einzelne Bruchstücke aus derselben mit, wie aus der Vergleichung seiner Auszüge mit dem Original bei Balth. Lydius (a. a. O. II, 2.) erhellt. Er erwähnt dann auch noch eine Confession der Waldenser in Böhmen vom Jahr 1431; doch läßt er dieselbe nicht abdrucken, weil sie, wie er sagt, zu lang sei, was sie denn auch wirklich ist. Er begnügt sich mit der Verweisung auf Balth. Lydius. Auffallend ist es nur, daß er nicht auch hier, wie sonst, einzelne Auszüge mittheilt, und daß er sich in einer Weise über den Inhalt der Schrift ausspricht, welche mehr geeignet ist, denselben zu verdecken, als ihn klar hervortreten zu lassen. Denn nachdem

er nur die formalen Principien angegeben hat, welche einleitungsweise jener Confession vorausgeschickt sind, sagt er in keineswegs treffender Weise, daß dann alle diese Materien näher erörtert seien, während doch die Gegenstände selbst, über welche jenen formalen Principien gemäß in der Schrift verhandelt wird, gar nicht von ihm angegeben sind. Wir werden bald sehen, daß Leger zu solchem Verfahren allerdings seine Gründe hatte. Uebrigens hat man sich nicht etwa erst in dieser späteren Zeit des Leger waldensischerseits auf die böhmischen Confessionen als auf Zeugnisse für die eigene Sekte berufen. Schon Oecolampadius sagt in dem Briefe, den er den waldensischen Deputirten 1530 als Anwort mitgab, daß er ihre Lehrsätze schon früher kennen gelernt habe „ex his, quae ante multos annos Vladislao Ungariae regi responsa." Er meint damit die Bekenntnißschriften, welche in den Jahren 1504—1508 dem Könige Wladislaus von Seiten der böhmischen Brüder übergeben wurden, die Confessio fidei, die Oratio excusatoria, und die Excusatio oder Apologia, wie sie bei Balth. Lydius a. a. O. I. 2, S. 1 ff. abgedruckt sind. So hätte Oecolampadius nicht sprechen können, wenn sich nicht die waldensischen Deputirten auf jene Bekenntnißschriften berufen, oder doch wenigstens die Meinung Oecolampads über die Identität der beiden Sektenkreise gelten gelassen hätten. X

Daß wirklich eine nahe Verbindung zwischen den böhmischen Sekten und den Waldensern bestanden hat, darf wohl nicht bezweifelt werden. Sie wird nicht bloß durch die allerdings sehr unzuverlässigen Aussagen der späteren Waldenser bezeugt: sie wird auch durch die historischen Zeugnisse über die Geschichte der böhmischen Sekten sicher gestellt, die zum Theil aus diesen böhmischen Sektenkreisen selbst herstammen. Obwohl nämlich die böhmischen Brüder nicht aufhören, gegen eine Identificirung ihrer Sekte mit der der Waldenser nach Ursprung wie nach christlicher Lehr- und Lebensweise zu protestiren: so leugnen sie es doch in den mannichfachen Erklärungen, die sie im Laufe des 16. Jahrhunderts über den Ursprung und die Geschichte ihrer Sekte veröffentlicht haben, keineswegs, daß sich die böhmischen Brüder von Anfang an als nahe verwandt mit den Waldensern betrachtet haben und auch mit denselben über eine vollständige Vereinigung in Verhandlungen getreten sind, bei denen man sich gegenseitig über

das aussprach, was man an einander zu loben und zu tadeln fand. Auch bei den böhmischen Brüdern des 16. Jahrhunderts findet man jedoch ein ähnliches Täuschsystem und Versteckenspielen über den früheren Zustand ihrer Sekte, wie wir es bei den Waldensern wahrnehmen, so daß man auch ihre späteren Aussagen nicht für zuverlässige halten kann. Eine bestimmtere Beantwortung der Frage, welcher Art das Verhältniß der böhmischen Brüder, überhaupt der böhmischen Sekten zu den Waldensern gewesen sei, wie weit vor allen Dingen eine Abhängigkeit der böhmischen Sekten von der waldensischen Entwickelung anzunehmen sei, die sich unbestritten schon vor der Zeit der böhmischen Sekten auch nach Böhmen ausgedehnt hatte, wird noch von einer genaueren historischen Untersuchung erwartet werden müssen, welche durch die Unzuverlässigkeit der späteren Aussagen der böhmischen Brüder und durch den Mangel oder die Unzugänglichkeit anderweitiger historischer Zeugnisse über die taboritische Entwickelung, so wie über die der böhmischen-Brüder sehr erschwert wird. Wir bemerken nur, daß man die Frage nach der Art der Abhängigkeit der böhmischen Brüder von den Waldensern nicht auf die Untersuchung über den Ursprung der böhmischen Brüder selbst wird beschränken dürfen, sondern daß man vornehmlich wird fragen müssen, wieweit die Entwickelung unter den Taboriten, von denen die böhmischen Brüder zunächst abstammen, auf waldensische Einflüsse zurückweist; daß ferner die Beantwortung dieser Frage sich bei der Dürftigkeit und Unsicherheit äußerer historischer Zeugnisse vorwiegend auf eine Vergleichung der taboritischen Lehren und Grundsätze mit den waldensischen vor jener Zeit zu stützen haben wird, die also zunächst selbst fester bestimmt sein müssen, als es bisher möglich war; und daß zuletzt nicht übersehen werden darf, daß mit den hussitischen Bewegungen ganz neue, näher zu bestimmende Momente in die Entwickelung der böhmischen Sekten eingetreten sind, wodurch es begründet wurde, daß das Waldensische später als das Aermere unter den Einfluß des reicheren und vollkommneren christlichen Lebens in den böhmischen Sektenkreisen treten mußte, wenn gleich das Waldensische in seinem ursprünglichen Verhältniß zu den böhmischen Entwickelungen das Mittheilende war.

Uns interessirt hier vornehmlich der letztere Punkt, das spätere Verhältniß der Abhängigkeit der Waldenser gegenüber den

böhmischen Sekten. Es tritt dies Verhältniß der Abhängigkeit schon darin hervor, daß die Waldenser des 16. Jahrhunderts ebensosehr bemüht sind, die Identität ihrer Sekte mit den böhmischen hervorzukehren, als sich im Gegentheil die böhmischen Brüder gegen die Annahme eines solchen Verhältnisses verwahren, wie sie freilich unter den Katholiken hergebracht war und sich von da aus auch den Protestanten mittheilte. Es zeigt sich noch offener in dem Gebrauch, den die Waldenser von den böhmischen Bekenntnißschriften machen, die sie als die ihrigen betrachten. Während die böhmischen Brüder sich zurückweisend gegenüber den Waldensern verhalten, sehen wir diese vielmehr aneignend das Böhmische für sich in Anspruch nehmen. Sollte nicht aus diesen Quellen, welche die Waldenser für sich geöffnet hatten, Manches auch in ihrer Manuscripten-Literatur herstammen, dessen eigentlichen Ursprung man später zu verschweigen für gut befunden hat? — Indem wir dieser Vermuthung nachgingen, haben wir uns nicht getäuscht gesehen. Wir haben zunächst in der Confession von 1431, auf welche Leger hinweist, ohne sich des Näheren auf dieses älteste Dokument aus dem Kreise der böhmischen Sekten und seinen Inhalt einzulassen, das Original einer sehr bedeutenden Partie der durch Perrin und Leger veröffentlichten waldensischen Manuscripten-Literatur wiedergefunden [1].

---

[1] Was die Darstellung über das Verhältniß zwischen den Waldensern und den böhmischen Brüdern von Seiten der waldensischen Geschichtsschreibung betrifft, so finden wir hier den Perrin, wie überall, der historischen Wahrheit nach weit näher, als den späteren Leger, dessen Verfahren uns bei näherem Eingehen unserer Untersuchung in die Entstehung der gefälschten Manuscripten-Literatur und der darauf gestützten späteren waldensischen Ueberlieferung immer verdächtiger entgegentritt. Perrin stellt an dem Orte (I. S. 223 ff.), wo er geschichtlich über die nach Böhmen geflohenen Waldenser handelt, jenes Verhältniß zwischen den böhmischen Sektenkreisen und den Waldensern noch weit richtiger dar. Er stützt hier seine Darstellung auf die im Laufe des 16. Jahrhunderts von Mitgliedern der böhmischen Brüdergemeinschaft vielfach veröffentlichten Erklärungen über jenen Punkt und ihre Geschichtswerke, sowie auf die Darstellung des Aeneas Sylvius. Er verschweigt nicht einmal den Verrath, den sich die Waldenser bei den Verhandlungen mit den böhmischen Brüdern im 15. Jahrhundert zu Schulden kommen ließen. Die Abhängigkeit der böhmischen Waldenser von den eigentlichen Waldensern führt er durch Huß und Wicleff

Diese Schrift, welche von Leger als eine Confession der böhmischen Brüder vom Jahr 1431 bezeichnet wird, und welche sich bei Balth. Lydius a. a. O. 1, 1. S. 1 ff. unter dem Titel „Confessio Taboritarum“ abgedruckt findet, gehörte, wie schon dieser Titel zeigt, den Taboriten in Böhmen an, an welche man in neuerer Zeit nicht mehr zu denken pflegt, wenn von böhmischen Waldensern die Rede ist. Sie ist übrigens nicht sowohl eine Bekenntniß-, als vielmehr eine Vertheidigungsschrift, in welcher von Seiten der Taboriten den Prager Magistern gegenüber, an deren Spitze der später als Erzbischof der Calixtiner so berühmt gewordene Mag. Johann Rokenzana stand, ihre eigenen abweichenden Lehrsätze begründet, und sodann die Beschuldigungen zurückgewiesen und widerlegt werden, die von ihren Gegnern, den Prager Magistern, über

---

auf den Petrus Waldus zurück, der am Ende seiner Wanderungen nach Böhmen gekommen und dort gestorben sein soll. Er erwähnt auch nach Aeneas Sylvius die beiden Waldenser, den Peter von Dresden und den Jacob von Meißen, welche zur Zeit Hussens nach Böhmen gekommen und dort einen bedeutenden Einfluß auf die hussitische Entwickelung gewonnen haben sollen. Freilich stimmt diese der Wahrheit nähere Darstellung nicht recht zu dem Gebrauch, den er, wie wir gesehen haben, von den böhmischen Schriftstücken wie von waldensischen macht. Einen solchen Gebrauch aber hat er schon als unter den Waldensern eingeführten vorgefunden, wie sich aus seiner Bezugnahme auf die Memoiren des Vigneaux zeigt (vgl. S. 224). Leger dagegen, wie er denn überhaupt viel umfangreicher die Schriften der böhmischen Sekten benutzt, nimmt gar keinen Anstand mehr, das Verhältniß dieser Sekten zu den Waldensern zu Gunsten der letzteren auf die übertriebenste Weise zu entstellen. An demselben Orte, wo er auf die Confession von 1431 hinweist, spricht er sich, um die Abhängigkeit der Waldenser von der Entwickelung in den böhmischen Sektenkreisen recht gründlich zurückzuweisen, dahin aus, daß die böhmischen Waldenser ihren Namen, wie auch ihre Religion und die Berufung ihrer Prediger von den waldensischen Thalleuten in Piemont empfangen, daß die Waldenser der Thäler ihnen Prediger zugesandt, und die böhmischen Waldenser die von ihnen zum Predigtamt Bestimmten studirenshalber in die Thäler geschickt hätten! Diese ausschweifende Uebertreibung hielt Leger wohl deßhalb gerade hier für passend, um denen, die die erwähnte Confession näher vergleichen würden, die Vermuthung nahe zu legen, das, was sie dort fänden, sei von der waldensischen Academie in den Thälern dorthin gebracht. Und sollte sich etwa der Eine oder der Andere wirklich durch dies grobe Kunststück haben täuschen lassen? Doch wir haben nicht einmal bemerkt, daß Jemand dem Citat des Leger näher nachgesehen hätte.

jene Lehrsätze, so wie einige andere untergeordnete Punkte gegen sie erhoben wurden. Nach der Vorrede war diese Vertheidigungsschrift später aus einer andern ähnlichen Inhalts hervorgegangen, die im Jahr 1431 abgefaßt und auf einem jener Colloquien übergeben war, welche vielfach von Seiten des damaligen Regiments der von den Ständen des Königreichs Böhmen gewählten Zwölf angeordnet wurden, um die Partei der Calixtiner, die vornehmlich durch die Prager Magister vertreten war, und die der Taboriten mit einander auszugleichen, die aber, wie alle derartigen Religionsgespräche, ohne Erfolg blieben. Die Schrift, wie sie uns jetzt vorliegt, will eine nicht lange nach jenem Gespräch unternommene Bearbeitung jener Schrift von 1431 sein und erhebt allein den Anspruch, dem Sinne nach der auf dem Colloquium überreichten Confession treu geblieben zu sein. Auch Flacius gedenkt bereits dieser Confessionsschrift an mehreren Orten, und meint damit dieselbe spätere Bearbeitung. Von ihm ist zugleich der erste Druck derselben besorgt, unter dem Titel: „Confessio Waldensium de plerisque nunc controversis Dogmatibus ante CXXXIV Annos contra claudicantes Hussitas scripta, nostrisque temporibus, statui ac rebus pulchre correspondens, Basil. 1568." Die Zeitangabe über die Entstehungszeit der Confession, wie sie in diesem Titel der Schrift von Flacius gegeben wird, trifft nicht ganz zusammen mit der Zahl 1431, sondern führt auf das Jahr 1434, und es wäre wohl möglich, daß diese Angabe die genauere über die Zeit wäre, in welcher die spätere Bearbeitung der Schrift, in welcher sie vorliegt, angefertigt ist. Diese erste von Flacius besorgte Ausgabe der taboritischen Confession, die uns leider nicht zur Hand ist, soll nach der Aussage des Balth. Lydius sehr von Druckfehlern entstellt gewesen sein; allein es scheint, als übertreibe Balth. Lydius etwas bei diesem Tadel, durch welchen er den von ihm besorgten neuen Abdruck derselben in seiner vielfach erwähnten Schrift rechtfertigt. Erst Lydius hat außerdem in den Prolegomenen zu dieser Confession (im zweiten Theile seiner Schrift) eine bestimmte Vermuthung über die Person des Verfassers aufgestellt. Aus einigen Stellen in der Historia Hussitica des Johannes Cochläus zieht er den Schluß, daß Johannes von Lukawitz der Verfasser sei, und diese Annahme ist seitdem die gangbare geblieben. Vgl. z. B. Regen-

volscius (Wengerscius), libri IV Slavoniae reformatae S. 22 und S. 310. Gleichwohl hat sie sehr wenig wirklichen Grund. Cochläus nämlich bezeichnet in den von Lydius angezogenen Stellen den Johannes von Lukawitz als Verfasser einer Geschichte der Streitigkeiten zwischen den taboritischen Priestern und den Prager Magistern und Klerikern, also als den Verfasser einer Schrift, von welcher Lydius selbst zugeben muß, daß sie keineswegs dieselbe ist mit der Confessio Taboritarum, da weder jene Bezeichnung der Schrift auf diese paßt, noch sich auch in dieser die Stellen wiederfinden, welche Cochläus aus jener andern mittheilt. Von der Vermuthung des Lydius bleibt also nichts übrig als die Möglichkeit, daß jener Lukawitz außer seinem Geschichtswerke auch diese Confession verfaßt haben kann, obwohl nichts dafür angeführt werden kann, daß er der Verfasser wirklich gewesen sei.

Wir fassen nun den Inhalt dieser Schrift in's Auge, der, wie wir bereits bemerkten, von Leger nicht näher bezeichnet ist. Und in der That, auch nur die oberflächlichste Aufzählung der Materien, die in dieser Schrift behandelt werden, würde nicht verfehlt haben, eine Aufmerksamkeit auf denselben zu lenken, welche dem Leger nicht lieb sein konnte. Nach dem schon erwähnten Vorworte der taboritischen Schrift wird zunächst dagegen protestirt, daß man irgendwie etwas der Autorität der göttlichen Wahrheit im Worte der heil. Schrift entziehen wolle, durch welches man vielmehr über etwaige Irrthümer sich belehren zu lassen gern bereit sei. Sodann werden unter der Ueberschrift: „Suppositiones pro omnibus per nos infra dicendis" die Principien in acht Sätzen an die Spitze der Schrift gestellt, auf die sich die nachfolgenden Ausführungen stützen sollen: nämlich daß Christus Jesus der einzige, beste Gesetzgeber sei; daß die „Lex Jesu Christi, quae est lex Evangelica, excedens legem veterem et alias leges in brevitate, et Sacramentorum paucitate, ac modi implendi facilitate", für sich selbst durchaus genüge „ad regimen Ecclesiae militantis"; daß nur die im Canon der Bibel geschriebenen oder direkt daraus abzuleitenden Wahrheiten „inevitabiliter" zu glauben seien, während alles Andere als menschliche Zuthat betrachtet werden müsse; daß auch die Aussprüche der heil. Väter nur so weit auf Geltung Anspruch hätten, als Christus in ihnen rede, und sie sich auf das deutliche Gesetz Christi

stützen könnten; daß es zwar erlaubt sei, einige von Christus eingesetzte sinnliche Zeichen zu gebrauchen, „quamdiu religio viatorum est imperfecta“, daß dies jedoch mit Maaß geschehen, und dabei fern gehalten werden müsse „nimia appreciatio, inutilis occupatio, eorundem multiplicatio, ad eas infundabilis obligatio, seu indissolubilis cum iisdem dispensatio“ etc.; daß Manches menschlicherseits (zu jenen Gebräuchen) hinzugethan sei „non propter efficientiam, sed propter repraesentationem et significationem tantum“; daß die Priester, welche menschlicherseits hinzugethane Gebräuche unterließen, damit nicht sündigten; und daß über die Meinungsverschiedenheiten in Betreff der Sakramente nach der Schrift zu urtheilen sei. Nachdem diese Principien kurz aufgestellt sind, geht die Schrift in ihrem ersten Theile dazu über, die Lehrmeinung der Taboriten über die streitigen Punkte auf Grund jener Principien darzulegen. Zunächst wird hier über die Sakramente der römischen Kirche im Allgemeinen und im Besondern gehandelt, und zwar so, daß immer unterschieden wird, was in Beziehung auf dieselben auf Grund des Gesetzes Christi in der Schrift absolut nothwendig ist, und was als menschlicher Zusatz eine solche unbedingte Nothwendigkeit nicht in sich schließt. In Beziehung auf das letztere jedoch spricht sich die Confession keineswegs unbedingt verwerfend aus, sondern sie unterscheidet hierbei das, was nützlich ist und als solches beibehalten werden mag, und das, dessen Beibehaltung durch solche Nützlichkeit nicht empfohlen wird. An diese Untersuchung über die sieben Sakramente wird als ein „anderer Punkt“ die Untersuchung über das officium Missae und die Rechtfertigung wegen der Ablegung des Meß-Ornates von Seiten der taboritischen Priester angeknüpft. Hiernach treffen wir dann auf die Ueberschrift: „De Somniato Purgatorio post hanc vitam et mendaciis Sacerdotum super illo seminatis.“ Es wird damit eine Abhandlung angekündigt, in welcher die verschiedenen Ansichten über das Purgatorium geprüft, und die kirchliche Meinung als in der Schrift nicht begründet und als innerlich widerspruchsvoll zurückgewiesen wird. Weiter finden wir dann eine ähnliche Abhandlung über die Anrufung der Heiligen. In einem zweiten, weit umfangreicheren Theile der Schrift (S. 90—303) werden dieselben Gegenstände in etwas anderer Ordnung und viel weitläufiger noch einmal behandelt, indem hier

die Vorwürfe widerlegt werden sollen, die den Taboriten von den Prager Magistern in Betreff jener Punkte gemacht wurden. Man findet hier vielfache Wiederholungen dessen, was schon im ersten Theile über dieselben Punkte gesagt war, aber auch mannigfache Ergänzungen, besonders in Betreff der zahlreich hier zusammengestellten Belegstellen aus den Schriften der Väter und Doctoren. Einige Punkte treten in diesem zweiten Theile neu auf, wie die Vertheidigung wegen der Vorwürfe „de jejuniis abrogatis" (S. 237 ff.), „de bello cum suis circumstantiis" (S. 248 ff.), und „quod Taboritae causis civilibus se immisceant" (S. 251 ff.) [1].

Schon diese flüchtige Uebersicht über den Inhalt der Con-

[1] Es ist von Interesse, die Lehrsätze der Taboriten aus der Zeit von 1431, wie sie sich in dieser Schrift ausdrücken, mit ihrer Lehre zu vergleichen, wie sie von ihnen 1420 in den 14 Artikeln bekannt gemacht wurde, welche Gieseler (a. a. O. II. 4, §. 151. Anm. w.) nach Brzezyna mitgetheilt hat. Man entdeckt ebenso leicht die wesentliche Uebereinstimmung, als die Verschiedenheit zwischen den Darstellungen der verschiedenen Zeiten. Die Sätze sind in der Confessio Taboritarum von 1431 bereits weit moderirter und umsichtiger gefaßt. Man vergleiche nur die 3 ersten Artikel von 1420, worin auch hier die formalen Principien der Taboriten an die Spitze gestellt sind, mit den oben angegebenen 8 Suppositionen der Confession von 1431. „I. Nulla scripta aut dicta quorumcunque doctorum a fidelibus sunt tenenda, — nisi quae in Canone Bibliae explicite continentur, quia omnes libri talium sunt astutiae Antichristi et abjiciendi, destruendi aut comburendi. II. Omnis homo in eo, quod studet in artibus liberalibus, aut gradus in eisdem accipit, est vanus et gentilis et peccat contra Evangelium D. N. J. C. III. Nulla decreta ss. Patrum aut seniorum instituta, nullus aliquis ritus, aut traditio humanitus inventa sunt tenenda: sed omnia talia sunt abolenda et destruenda, velut Antichristi traditiones, cum Christus et ejus Apostoli ea fieri nullibi in novo Test. expresserunt." In diesen Artikeln von 1420 wird alles, was nicht im Canon der Bibel „explicite" enthalten ist, als antichristlich verneint, während in den Suppositionen der Confession von 1431 dem, was nicht in dem Canon des N. Testaments ausdrücklich ausgesprochen ist oder direkt aus ihm abgeleitet werden kann, zunächst nur die unbedingte Nothwendigkeit für den Glauben abgesprochen wird, ohne daß man damit schon über dies alles das Verwerfungsurtheil aussprechen will. Man erkennt vielmehr hier an, daß es auch unter diesem der menschlichen Tradition Angehörigen manches gebe, was dienlich sei und wohl beibehalten werden könne, wenn man es nur nicht mit dem unbedingt Nothwendigen vermenge und ihm eine gleiche Bedeutung mit diesem beilege.

fessio Taboritarum läßt die nahe Verwandtschaft desselben mit dem erkennen, was Perrin hinter der Schrift vom Antichrist über das Purgatorium, die Heiligenanrufung, die Sakramente hat abdrucken lassen. Vor allem erinnert die Bezeichnung des Purgatorium als „somniatum" an die Ueberschrift „Purgatori seuma" oder „soyma", welche die waldensische Schrift über das Purgatorium führt. Und in der That, die ganze Partie waldensischer Schriften, an welche die Ueberschriften der Abhandlungen in der Confessio Taboritarum erinnert, und welche Perrin zusammen hinter dem Auszuge aus der Schrift vom Antichrist abdrucken ließ, besteht in nichts anderem, als in Auszügen aus jener taboritischen Confession, die jedoch in der waldensischen Uebersetzung nicht ohne Veränderungen geblieben sind, Veränderungen, von denen es zwar durch den leichterkennbaren Zweck derselben feststeht, daß sie der Zeit nach der Reformation und derselben Fälschung angehören, die wir an dem Morelschen Berichte bei Perrin wahrgenommen haben, von denen aber nicht gesagt werden kann, ob sie zugleich von der Hand des ersten waldensischen Uebersetzers herrühren, oder ob nicht der nachreformatorische Fälscher bereits eine frühere, getreuere waldensische Uebersetzung vorfand, die er in ähnlicher Weise zu seinen Zwecken verwandte, wie die Memoiren des Morel.

Wir haben in den Beilagen unter Nr. III. die betreffenden Stellen der Confessio Taboritarum nach dem Abdruck in der Schrift des Balth. Lydius neben den aus ihr entlehnten Stücken der waldensischen Manuscripten-Literatur, und diese letztere wieder des leichteren Verständnisses wegen in der französischen Uebersetzung Perrins abdrucken lassen, wobei wir jedoch auch hier wieder bemerken, daß das waldensische Original dem lateinischen Texte der Confessio Taboritarum weit näher steht, wie dies aus einigen Anführungen des waldensischen Textes erhellt, die wir an einzelnen Stellen mitgetheilt haben, wo die französische Uebersetzung willkührlich abweicht.

Indem wir dem Zusammenhange der Confessio Taboritarum in der Vergleichung derselben mit den daraus entlehnten Stücken der waldensischen Literatur folgten, zeigte es sich uns zunächst, daß der waldensische Umarbeiter die Confession nicht etwa als ein Ganzes in ihrem eigenen Zusammenhange gelassen hat, sondern daß er Bruchstücke derselben zu einzelnen Tractaten verar-

beitete, oder auch in andere Schriften und in einen anderen Zusammenhang aufnahm. So treffen wir Bruchstücke aus den Capiteln über die Sakramente und die Messe im ersten Theile der Conf. Tabor., sowie Stellen aus den entsprechenden Partien des zweiten Theils derselben über jene Punkte in der Schrift „Almanach spirituel“ wieder an, und zwar zerstreut in einem ihnen ursprünglich fremden Zusammenhange und ohne daß die ursprüngliche Quelle und das ihr Angehörige bezeichnet wäre. Man vgl. die Auszüge aus dieser Schrift bei Perrin II. S. 211 ff. Die Sätze über die Sakramente, welche Perrin am Ende seiner Schrift hinter den Auszügen aus der Schrift über den Antichrist, das Purgatorium und die Heiligenverehrung hat abdrucken lassen, und in denen wir Manches aus der Conf. Tabor. wiederfinden, was auch in den Almanach spirit. aufgenommen ist, sind hier nicht unmittelbar aus der Conf. Tabor. oder einer waldensischen Bearbeitung derselben entlehnt, sondern geben sich bestimmt als Excerpte aus dem Almanach spirit. dadurch zu erkennen, daß in ihnen Stellen vorkommen, welche der ursprünglichen Conf. Tabor. gar nicht angehörten, sondern mit denen die Bruchstücke aus derselben erst in ihrer Bearbeitung im Almanach spirit. zusammengetreten sind. Es muß dahin gestellt bleiben, worauf es beruht, daß nichts destoweniger die Auszüge aus Almanach spirit., welche sich auf die Sakramente bezogen und zum größten Theile aus Stellen der Conf. Tabor. bestehen, in den Mittheilungen Perrin's am Ende seiner Schrift wieder zusammentreten mit anderen Stücken, mit denen sie ursprünglich dem Ganzen der Conf. Tabor. angehörten. Wir bemerken nur, daß sich unserm Blicke hier eine Vielfachheit von Verarbeitungen desselben Materials in der späteren waldensischen Literatur eröffnet, welche bestimmt im Einzelnen zu verfolgen wir wohl nicht mehr im Stande sind. Auch unterlassen wir es um so mehr, reconstruirenden Vermuthungen in dieser Beziehung nachzugehen, je geringer im Grunde das historische Interesse ist, welches man an den mit dem ursprünglichen Material vorgenommenen Operationen noch zu nehmen geneigt sein wird, nachdem durch die Entdeckung der Fälschung selbst das Produkt derselben seine historische Bedeutung verloren hat.

Wir richten unsere Aufmerksamkeit vielmehr auf die Art, wie der Verfasser des Almanach spirit. die Stellen der Conf.

Tabor. in seinem neuen Zusammenhange benutzt und behandelt hat, da uns hierin wieder die Tendenz auf's klarste entgegentritt, von welcher die Entstehung der unechten, nachreformatorischen Literatur der Waldenser beherrscht wurde. — Die Schrift, welche Perrin unter dem Titel „Almanach spirit." besaß, zeigt, wie wir bereits früher zu bemerken Gelegenheit hatten, in dem, was Perrin aus derselben mittheilt, die unverkennbaren Spuren des Einflusses der Reformation, und steht insofern bereits auf einem von dem ursprünglichen Charakter der Conf. Tabor. sehr verschiedenen Standpunkte. Die Letztere weiß noch nichts von dem Satze, daß nur zwei Sakramente anzuerkennen sind. Ihr Streben ist nur darauf gerichtet, die sakramentlichen Gebräuche in ihrer ursprünglichen, auf der Schrift beruhenden wahren Bedeutung und eine reinere Verwaltung derselben wiederherzustellen: den sakramentlichen Charakter dieser Gebräuche bekämpft sie nur in Betreff der mit dem Chrisma vollzogenen Confirmation. In den Auszügen aus dem Almanach spirituel dagegen wird der Satz von der Zweiheit der Sakramente auf's bestimmteste ausgesprochen und in den Vordergrund der Erörterungen über die Sakramente gestellt. Diese Verschiedenheit des Standpunktes machte mannigfache Abänderungen des ursprünglichen Textes der Conf. Tabor. nothwendig, wenn Bruchstücke derselben für den Standpunkt des Almanach spirit. passend werden sollten. Den nächsten und leichtesten Gebrauch boten für den Verfasser der letzten Schrift natürlich solche Stellen der Conf. Tabor. dar, in denen die einzelnen weder in der Schrift noch dem Gebrauch der ersten Kirche begründeten Gebräuche als nicht zur „Substanz" der Sakramente oder zu dem „Nothwendigen" in Betreff derselben gehörig zurückgewiesen werden. Die positive Darstellung über Wesen und Gebrauch der Sakramente, wie sie in der Conf. Tabor. vorlag, mußte dagegen von dem Bearbeiter verwischt werden.

Man beachte z. B. die Benutzung der Conf. Tabor. in den aus Almanach spirit. mitgetheilten Sätzen über das Sakrament des heil. Abendmahls (Perrin II. S. 214 ff.). In diesen Sätzen tritt uns zunächst eine von der Conf. Tabor. gänzlich unabhängige Exposition über die Bedeutung dieses Sakraments entgegen, in welcher Niemand den Schüler der schweizerischen Reformatoren verkennen wird. Wir theilen die Stelle zur Charakteristik der waldensischen Literatur mit. „Comme le baptesme", heißt

es hier, „qui se prend visiblement est comme un enroolement entre les fidelles Chrestiens, lequel porte en soy protestation et promesse de suivre Jesus Christ, et de garder ses sainctes ordonnances, et de vivre selon le Sainct Evangile. Semblablement la Saincte Cene et la Saincte Communion de nostre Seigneur, la fraction du pain et l'action de graces est une visible communion faite avec les membres de Jesus Christ. Car ceux qui prennent et rompent un mesme pain sont un mesme corps, c'est à dire le corps de Jesus Christ, et sont membres l'un de l'autre, entés et plantés en lui, auquel ils protestent et promettent de perseverer en son service jusqu' à la fin sans se despartir de la foy de l'Evangile ni de l'union qu'ils ont tous promis à Dieu par Jesus Christ. Et pourtant comme tous les membres sont nourris d'une mesme viande et comme tous les fidelles prennent d'une mesme pain spirituel de la saincte parole de vie de l'Evangile de salut, ils vivent tous d'un mesme esprit et d'une mesme foy." Wer erkennt hier nicht die von Luther bekämpfte schweizerische Auffassung vom Sakrament des heil. Abendmahls, wonach man das Objective der sakramentlichen Mittheilung und damit den eigentlichen Kern des Sakraments verkannte und das Wesen des Sakraments allein in subjective Bewegungen des frommen Glaubenslebens setzte, denen nur eine secundäre, begleitende Bedeutung zukommt, und welche selbst ihres objectiven Grundes und Halts nach der schweizerischen Auffassung des Sakraments entbehren? — Nachdem nun weiter im Almanach spirit. bemerkt ist, daß dies Sakrament griechisch Eucharistie genannt werde, und dann die Einsetzungsworte nach Matthäus und Lucas angeführt sind, folgt ein Stück aus dem Capitel über das Sakrament des heil. Abendmahls im ersten Theile der Conf. Tabor., welches mit den Worten anfängt: „Ce Sacrement a esté institué" etc. (vgl. das Weitere in den Beilagen). Hier ist nun zunächst der Anfang des Capitels weggelassen, worin das Sakrament des heil. Abendmahls als drittes, mit dem Sakrament der Taufe und dem Sakrament der Handauflegung eng zusammengehöriges bezeichnet wird. Der Verfasser des Almanach spirit. nimmt die Darstellung der Conf. Tabor. erst da auf, wo diese dazu übergeht, die Bedeutung des heil. Abendmahls gemäß der göttlichen Einsetzung zu beschreiben. Die Darstellung der Conf. Tabor. über diesen Punkt nun, vornehm-

lich ihre Auffassung von der Gegenwart des Herrn in den Zeichen des Sakraments, erscheint zwar nach einer Seite der schweizerischen Auffassung verwandt, nähert sich aber doch in anderer Beziehung dem lutherischen Lehrbegriff dadurch wieder, daß sie die objective Wahrheit der sacramentlichen Mittheilung festhalten will. Einige Veränderungen, welche der waldensische Umarbeiter vornimmt, helfen nach, um die Uebereinstimmung mit der schweizerischen Lehre in größerem Maaße herzustellen, die Uebereinstimmung mit der lutherischen aber mehr zurücktreten zu lassen. Nach der Conf. Tabor. ist das Sakrament des Fleisches und Blutes des Herrn das auf göttlicher Einsetzung beruhende Zeichen der geistigen Ernährung des Menschen in Gott. Ist in soweit die Definition der schweizerischen Lehrweise günstig, so tritt doch in der Conf. Tabor. noch ein anderes Moment hinzu, wodurch jene Definition eine wesentliche Modification erleidet. Es wird nämlich die geistliche Speisung des Menschen in Gott durch das Zeichen des Sakraments näher als eine solche bezeichnet, welche „efficaciter" geschehe. Dadurch ist das Sakrament nicht mehr als ein bloßes Zeichen dieser geistlichen Speisung gefaßt, sondern zugleich als diese wirklich vollzogene Speisung selbst. Es stimmt dies mit der in der Confession vertretenen Ansicht von der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Sakrament zusammen, in welcher unschwer die Lehrweise Wicleffs wiedererkannt wird. In der Conf. Tabor. wird nämlich zwar die Transsubstanziationslehre und somit eine Verwandelung oder ein Aufhören der Substanz der Zeichen verneint, aber dennoch wird die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi festgehalten und zwar des Leibes, der von der Jungfrau genommen und für uns dahin gegeben ist. Diese Gegenwart wird begründet gefunden in den Worten der sakramentlichen Proposition: „dies ist mein Leib." Die Art, wie der Leib des Herrn gegenwärtig, wie das Brod der Leib des Herrn sei, wird dahin näher bestimmt, daß hierbei nicht an eine materielle Identität zu denken sei: das Brod sei der Leib des Herrn „sacramentaliter, realiter et vere" und zwar „propter sui habitudinem ad corpus Christi"; nicht aber mit allen den Eigenschaften, essentiellen wie accidentellen, wie sie dem Leibe Christi zur Rechten Gottes im Himmel angehören [1]. Hierauf wird dann in der Confession weiter der

[1] Man vergleiche mit diesen Lehrsätzen der taboritischen Confession die

Satz gegründet, daß die Gläubigen das Zeichen des Brodes zu verehren hätten, nicht sofern es seiner Substanz nach Brod, sondern sofern es in der bezeichneten Weise der Leib des Herrn sei, und der Gläubige müsse jenes wahre Verhältniß des Leibes des Herrn zum Brode in seinem Geiste (mente) beachten, indem er die Betrachtung über die Natur der materiellen Substanz des Sakraments einstelle (suspensa consideratione circa naturam materialis substantiae sacramenti), da der Eifer der Gläubigen „vere adorando, genua flectendo et cogitando“ bestehen müsse (esse debeat) in der Nachahmung unsers Heilandes und in „devotione ad ejus corpus quod sursum est.“ War aber so in einer an den reformirten Lehrbegriff erinnernden und die Bedeutung der eigenthümlichen Gegenwart des Herrn im Sakrament nach Wicleffs Art verwirrenden Weise der Sinn der Gläubigen von der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Sakramente abgelenkt und auf den Leib des Herrn zur Rechten Gottes im Himmel hingewiesen; so wird doch durch den unmit-

---

Sätze Wicleffs über diesen Punkt, welche von Gieseler (a. a. O. II. 3. §. 125, Anm. 17.) mitgetheilt sind. Unter den XII conclusiones, die Wicleff öffentlich vertheidigen wollte, finden sich folgende: I. Hostia consecrata, quam vidimus in altari, nec est Christus, nec aliqua sui pars, sed efficax ejus signum. III. Olim fuit fides Ecclesiae Romanae in professione Berengarii, quod panis et vinum, quae remanent post benedictionem, sunt hostia consecrata. IV. Eucharistia habet virtute verborum sacramentalium tam corpus quam sanguinem Christi vere et realiter ad quemlibet ejus punctum.“ In der Confessio heißt es: „Saepe confessus sum et adhuc confiteor, quod idem corpus Christi in numero quod fuit assumptum de Virgine, quod passum est in cruce, — est vere et realiter panis sacramentalis: — cujus probatio est, quia Christus, qui mentiri non potest, sic asserit. Non tamen audeo dicere, quod corpus Christi sit essentialiter, substantialiter, corporaliter vel identice ille panis. — Credimus enim, quod triplex est modus essendi corpus Christi in hostia consecrata, scil. virtualis, spiritualis et sacramentalis. — — — Sed praeter istos tres modos essendi sunt alii tres modi realiores et veriores quos corpus Christi appropriate habet in coelo, scilicet modus substantialiter, corporaliter et dimensionaliter. Et grosse concipientes non intelligunt alium modum essendi naturalis substantiae praeter illos. — —“ Die Verwandtschaft zwischen diesen Sätzen Wicleffs und denen der taboritischen Schrift liegt auf der Hand. Wir bemerken noch, daß die taboritische Schrift sich sehr häufig, besonders in dem zweiten Theile, auf Wicleff (den Doctor evangelicus) beruft, sowie auf Huß und Jacobellus de Misa.

telbar an jene Worte „quod sursum est“ angefügten Zusatz: „quod etiam modo praedicto est in ipso venerabili Sacramento“ die Gegenwart desselben Leibes auch wieder an das Sakrament geknüpft. Man sieht es handelt sich hier um einen rein doctrinären Gegensatz gegen die scholastische Transsubstanziationslehre über die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament, wobei diese reale Gegenwart selbst keineswegs aufgegeben werden soll. Betrachten wir nun die Art, wie der waldensische Verfasser des Almanach spirituel sich diese Stelle der Conf. Tabor. angeeignet hat, dessen Worte wir freilich nur in der Uebersetzung Perrin's haben, der hier das waldensische Original nicht mittheilt; so finden wir zunächst das bedeutungsvolle (von Wicleffs signum efficax herstammende) „efficaciter“, wodurch das Sakrament über die Bedeutung eines bloßen Zeichens einer dem Zeichen nicht zugleich nach Wesen und Wirkung immanenten Sache erhoben wird, in das bedeutungslose „parfaictement“ abgeschwächt, wodurch eben nur der Begriff des „signifier“ an sich verstärkt wird, ohne nach der Beziehung des Begriffs „efficaciter“ erweitert zu werden, so daß nun in zwinglischer Weise die durch das Sakrament bedeutete geistliche Speisung selbst ganz von dem sakramentlichen Act abgelöst ist. Dann wird im Folgenden zwar die zu der Richtung der Darstellung im Almanach spirit. nicht recht passende Bestimmung der Conf. Tabor. über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl beibehalten, daß nämlich das Brod nicht „identice“ und zwar „materiali identitate“, sondern „sacramentaliter, realiter et vere“ der Leib des Herrn sei, doch mit dem die Beschränkungen der Conf. Tabor. ersetzendem Zusatze, daß dies nicht „mesurablement“ zu verstehen sei [1]. Weiter wird aber dann nur das von dem waldensischen Umarbeiter aufgenommen, worin auf den Leib des Herrn zur Rechten Got-

---

[1] Dies „mesurablement“ findet sich nicht in dem bei Balth. Lydius vorliegendem Texte der Conf. Tabor. Es scheint aber in demselben der in der Wicleffischen Stelle verneinte modus dimensionaliter wieder aufzutauchen. Es wäre möglich, daß der waldensische Umarbeiter einen Text der Conf. Tabor. vor sich gehabt hätte, in welchem er diesen Begriff vorfand. Wir haben wenigstens keine Sicherheit darüber, daß nicht auch die Conf. Tabor. im Laufe der Zeit Text-Veränderungen erlitten habe. Uebrigens findet sich auch in der Ausgabe des Flacius nichts dem „mesurablement“ Entsprechendes. (Vgl. über die Ausgabe des Flacius die dritte Anmerk.).

tes im Himmel hingewiesen wird, auf den der Gläubige seinen Sinn gerichtet halten müsse („ayant esprit eslevé en haut“); und mit Unterdrückung des Zusatzes: „quod etiam modo praedicto est in ipso venerabili Sacramento“ wird durch den originellen Zusatz: „et le manger spirituellement et sacramentellement par foy ferme“ dem Werke des Umarbeiters in unverkennbarster Weise das Siegel der schweizerischen Lehrweise aufgedrückt. Nachdem noch die Bemerkung der Conf. Tabor. angeknüpft ist: „et proportionabiliter de Sacramento Calicis sentiendum esse“ („Autant en faut-il entendre du Sacrement du Calice“), verfolgt nun der Verfasser des Almanach spirit. zunächst in einer von der Conf. Tabor. durchaus freien Exposition und in bestimmtester Abhängigkeit von dem schweizerischen Lehrbegriffe den angeregten Gedanken von der geistlichen Nießung des Leibes und Blutes des Herrn durch den Glauben, indem er den Unterschied näher ausführt, der zwischen dem sacramentellen Genuß des Leibes Christi, welcher nur ein Genuß Christi „en figure“ ist, und zwischen dem spirituellen Genusse desselben besteht, durch welchen letzteren Christus in Wahrheit empfangen wird. Auf die letztere Weise aber ißt nach unserm Verfasser nur der Christum wahrhaftig, der an ihn glaubt. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, wie weit diese Ansicht von der der Conf. Tabor. entfernt ist, die weder das sakramentliche Essen Christi blos als ein figürliches, inhaltloses auffaßt, noch überhaupt zwischen beiden Arten des Essens unterscheidet. Am Schluß des Stücks begegnen wir dann wieder einem Bruchstück aus der Conf. Tabor., aber einer anderen Stelle derselben, nämlich Cap. XV. am Schluß entnommen, wo es sich um die Celebration des heil. Abendmahls handelt, und wo der Umarbeiter das, was ihm gefiel, auszog. Uebrigens folgte der Umarbeiter, indem er dies aus dem Schlusse von Cap. XV. nachbrachte, nur der Hinweisung der Conf. Tabor. am Schlusse der ersten Stelle, wo es heißt: „Qualiter autem nos habeamus circa celebritatem hujus Sacramenti patebit infra, cum de missae officio materia disseretur.“

Wir haben schon oben (S. 80.) die Vermuthung ausgesprochen und begründet, daß auch die übrigen Stücke über die Sakramente, welche Perrin am Schluß seiner Schrift hat abdrucken lassen, zunächst dem Almanach spirit. entnommen sind. Die Redaction dieser Stücke trägt dasselbe Gepräge, wie die Redaction der aus Al-

manach spirituel S. 211 ff. mitgetheilten Stücke über Taufe und Abendmahl. Auch hier ist alles unterdrückt, was sich dem reformirt-gebildeten Umarbeiter nicht empfahl. Ja, die Veränderungen müssen zum Theil noch viel kühner werden. Die Conf. Tabor. leugnet, wie wir schon bemerkten, den sakramentlichen Charakter der meisten römischen Sakramente keineswegs. So leugnet sie auch den sakramentlichen Charakter des Ordo nicht. Sie sagt in dieser Beziehung nur, daß die Gewohnheit der Kirche nicht schriftgemäß sei, wonach der Ordo nur von den Bischöfen solle conferirt werden können, als ob diesen eine größere sakramentliche Auctorität zukomme „ultra alios viros et simplices sacerdotes.“ Der Umarbeiter verändert diesen Satz dahin, daß er die Weihe überhaupt für eine bloße Gewohnheit der Kirche ausgiebt und ihren sakramentlichen Charakter überhaupt leugnet (vgl. in den Beilagen die Stelle de Sacramento Ordinis). Statt der taboritischen Erklärung, wonach unter dem Ordo eine dem Menschen unter Mitwirkung des menschlichen Amtes von Gott gegebene Macht verstanden werden soll „ad debite, differenter a Laicis, i. e. sacramentaliter Ecclesiae ministrandum“, deren Anfang auf dem neuen Gesetze Christi beruhe; finden wir bei dem Umarbeiter den protestantischen Satz, daß darunter eine dem Menschen von Gott gegebene Macht zu verstehen sei, „pour administrer deüement à l'Eglise la parole et les Sacrements.“ Ebenso verwirft der waldensische Umarbeiter mit der letzten Oelung als Sakrament das Sakrament der Oelung von Kranken und Gesunden überhaupt, was doch die Conf. Tabor. wegen der bekannten Stelle im Jacobusbriefe nicht thut. Und selbst bei diesen so wesentlichen Veränderungen, wie eng schließt sich doch wieder der Umarbeiter an die Worte des taboritischen Originals an, die seine Darstellung bestimmen und ihr jene so eigenthümliche, fremde Farbe geben, welche so lange die über dieselbe verbreitete falsche Ansicht eines hohen Alters begünstigt hat! —

Wir würden unsere Leser ermüden, wollten wir in derselben genaueren Weise das Verhältniß der waldensischen Umarbeitung in den Tractaten über das Purgatorium und die Heiligenanrufung zu dem Text des taboritischen Originals verfolgen. Im Ganzen hat sich die Umarbeitung in diesen Stücken, wie ein Blick auf den Abdruck in den Beilagen einen Jeden leicht überzeugen wird, viel enger an das Original gehalten. Vornehmlich

werden die originalen Zusätze viel seltener, obwohl sie auch hier nicht ganz fehlen. Daß der waldensische Umarbeiter sich in diesen Partien enger an die Conf. Tabor. halten konnte, hatte seinen Grund in der Beschaffenheit ihres Inhalts, welcher in seinem Gegensatz gegen die römischen Lehren vom Fegfeuer und der Anbetung der Heiligen dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts näher zu stehen schien. Wir beschränken uns hier auf einige Bemerkungen über den Tractat vom Purgatorium, dessen Alter und Textbeschaffenheit in der letzten Zeit Gegenstand mehrfacher Erörterungen gewesen ist.

Um zunächst in schlagendster Weise das Verhältniß der Abhängigkeit festzustellen, in welchem die waldensische Umarbeitung zum taboritischen Original steht, machen wir auf folgenden Umstand aufmerksam. Nach Monastiers Mittheilungen über die längere Genfer Recension des Tractates vom Purgatorium findet sich in demselben ein Citat aus der Predigt des „maître Jean de sainte mémoire" über den Text Joh. 11, 21: „Martha dis a Jesu." (Die Stelle findet sich, freilich ohne Angabe der Quelle und an verändertem Platze, wie aus den Beilagen zu ersehen ist, auch in dem Abdruck Perrin's wieder, der nach Monastiers Angaben mit der kürzeren Cambridger Recension übereinstimmen soll). Monastier, der auf das Fehlen eines Citats aus dem Milleloquium, einer dem Augustin fälschlich zugeschriebenen Schrift aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, den Beweis gründen will, daß die Schrift vom Purgatorium in ihrer in der Genfer Recension vorliegenden ursprünglichen Gestalt dennoch der Zeit von 1126 angehören könne, in welche sie durch die Angabe in den Manuscripten (Leger's) versetzt werde, muß diesen „maître Jean de s. mém." wohl für den Johannes Chrysostomus und die Predigt über Joh. 11, 21 für eine der Homilien dieses heil. Vaters gehalten haben. Eine solche Täuschung liegt nahe, und kann sich um so leichter erhalten, je weniger man dergleichen Citate nachzuschlagen pflegt, wobei sich freilich gefunden haben würde, daß in den Werken des Johannes Chrysostomus dies Citat nicht erhalten ist. Die Vergleichung mit dem taboritischen Original führt nun aber auf einen ganz andern Johannes. Es heißt hier an der betreffenden Stelle: „Cum quibus concordat M(agister) Joannes Hus Sanctae Memoriae in sermone: Dixit Martha ad Jesum etc." Zum Glück ist

uns diese Predigt Hußens und die daraus in der Conf. Tabor. entlehnte Stelle erhalten. Man kann sie Histor. et Monum. Joann. Hus etc. Th. 2. S. 82 b nachlesen. (Sie ist auch in den Beilagen mit abgedruckt).

Ist so der Ursprung des waldensischen Tractats vom Purgatorium als der Zeit nach der Abfassung der taborit. Schrift angehörig nachgewiesen, so erhellt aus einem originalen Zusatze, der sich in der waldensischen Umarbeitung bei Perrin findet, daß der Tractat in dieser Gestalt, wie ihn Perrin benutzte, erst in der Zeit nach der Reformation entstanden sein kann und dem Kreise derselben Fälschung angehört, welche wir nun schon an verschiedenen Stücken der waldensischen Manuscriptenliteratur wahrgenommen haben. Die Conf. Tabor. stellt nach ihrer Gewohnheit an die Spitze ihrer Erörterungen über das Purgatorium (Cap. XVI.) drei Voraussetzungen, welche die feststehende Grundlage für jene Erörterungen bilden sollen. Zuerst gesteht sie zu, daß nach Apokal. 21, 27 die Seelen derer, welche selig werden sollen, allerdings zuletzt von aller ihrer Unreinigkeit wirklich gereinigt werden müssen. Sodann weist sie auf Grund verschiedener Aussprüche der heil. Schrift auf die verschiedenen Arten und Mittel hin, wie die Gläubigen während dieses Lebens von ihren Sünden gereinigt werden. Als drittes wird hinzugefügt, daß es das Sicherste sei, im gegenwärtigen Leben so zu leben, daß man einer Reinigung nach diesem Leben nicht bedürfe. Es liegt auf der Hand, wie eng dieser Punkt mit der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung zusammenhängt, und daß er nur auf Grund einer wahren Rechtfertigungslehre die richtige Erledigung finden kann, welche er später im Zusammenhange der lutherischen Lehre gefunden hat. In der Art, wie dieser Punkt in der Conf. Tabor. behandelt wird, tritt auf's deutlichste hervor, daß den damaligen Sekten in Böhmen eine richtige Einsicht in diese fundamentale Lehre der Reformation noch fehlte. Unter dem zweiten Punkte zählt die Conf. Tabor. (S. 44.) eine Anzahl von Reinigungsmitteln auf, ohne das Einzelne unter einen höhern Gesichtspunkt zusammenzufassen oder zur Lehre von der christlichen Rechtfertigung und Heiligung in seine richtige Beziehung zu setzen. Auf Grund einzelner Schriftstellen lehrt sie, daß die Reinigung von den Sünden geschehe wegen des Worts Joh. 15, 3: „Ihr seid jetzt rein um des Worts willen, das ich zu

euch geredet habe"; sodann durch die Werke des Glaubens und der Frömmigkeit; ferner durch Almosen; durch geduldiges Tragen der Leiden; durch „abundantia charitatis" (Luc. 7, 47); durch Vergebung der von Andern erfahrenen Beleidigung (Matth. 6, 12); durch Bekehrung des Sünders vom falschen Wege (Jac. 5, 19. 20.); durch Buße. Nach dieser Aufzählung schließt die Conf. Tabor. mit den Worten: „Ecce quot certi modi purgandi viventium ex fide scripturae colliguntur, quibus in vita praesenti viventes purgantur a suis peccatis." Man sieht, daß der Conf. Tabor. die evangelische Rechtfertigungslehre noch fremd ist, nach welcher der Grund unserer Reinheit vor Gott in der Gerechtigkeit Christi gesehen und demzufolge zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden wird. Die Conf. Tabor. unterscheidet in ihrer Aufzählung der verschiedenen Reinigungsmittel nicht zwischen Rechtfertigung und Heiligung und stellt sich überhaupt als eine solche dar, die sich noch nicht im Princip von dem falschen Buß- und Genugthuungswesen der römischen Kirche frei gemacht hat [1]. Der reformirt-gebildete Umarbeiter sieht den

---

[1] Dieser unvollkommnere, von der Kernlehre der Reformatoren so verschiedene Standpunkt der Conf. Tabor. muß sich denn auch in der Art ausdrücken, wie sie die römische Lehre vom Purgatorium bekämpft. Hätte diese Bekämpfung auf dem Princip der Reformation beruht, so hätte sie vor Allem in der falschen Genugthuungslehre der römischen Kirche die Basis ihrer falschen Lehre vom Purgatorium und diese als eine solche zurückweisen müssen, welche im contradictorischen Gegensatze gegen die evangelische Lehre von der Rechtfertigung stehe. Allein die Conf. Tabor. läßt die falsche römische Lehre von der Buße ganz und gar unangefochten, und nur das bestreitet sie als menschliche Erfindung, die weder einen festen Schriftgrund habe noch auch durch die einstimmige Lehre der Väter bestätigt werde, daß es einen Ort der Buße geben solle, in welchem die Seelen der Gläubigen, welche gerettet werden sollen, in dem Zwischenzustande zwischen Tod und letzter Auferstehung für ihre Sünden büßen. Diesen Satz bekämpft sie als in sich falschen dogmatisch nur durch den einen Grund, daß ja in diesem Zwischenzustande die Seele ohne ihren Körper sei, in und mit dem sie doch die zu büßenden Sünden begangen habe, und mit welchem zusammen sie also auch die Strafen würde erleiden müssen, die sie noch zu erleiden haben sollte. Gegen die reinigenden Büßungen selbst und ihre Nothwendigkeit hat die Conf. Tabor. gar nichts. Sie hat daher weder gegen die Meinung mehrerer Väter irgend etwas einzuwenden, welche annehmen, daß die Seelen der Gläubigen, die hier noch nicht genug gethan hätten für ihre Sünden, zwar nicht in jenem körper-

Schaden und ist bestrebt, ihn zu verbessern. Nachdem er mit dem Original gesagt hat: „Or nous supposons que la foy et et l'escriture nous promet plusieurs et divers moyens de purger ceux qui habitent en la vie present de tous leurs pechés", — fährt er mit einem der Darstellung in der Conf. Tabor. sich entgegensetzenden „Mais" fort und hebt hervor, daß die Herzen durch den Glauben gereinigt werden, und daß der Glaube hinreichend sei, um uns von dem Bösen zu reinigen „sans aucune autre aide exterieure." Als Beispiel wird das für diesen Punkt classische Beispiel vom Schächer am Kreuze angeführt, dessen Glauben und Reue ihn ohne weitere Genugthuung würdig gemacht habe. Es liegt hier der protestantische Gegensatz gegen den Standpunkt der Conf. Tabor. vor. Zwar fährt nun auch der Umarbeiter so fort, daß er, aber im Einzelnen unabhängig von der Aufzählung der Conf. Tabor., auch noch auf einige andere Mittel hinweist, durch welche Christus seine Kirche reinige, auf die Reue, die irdischen Leiden; aber er kehrt doch wieder zu dem Hauptsatze zurück, indem er hervorhebt, daß der Herr durch sich selbst seine Kirche reinige, daß er sie durch kein anderes Bad als das seines eigenen Blutes habe reinigen wollen, „et non en sorte qu'il ne soit suffisant, mais en telle maniere qu'il ne reste en elle aucune souillure." Bei dieser absichtlichen und mit Nachdruck wiederholten Darlegung der protestantischen Lehre von der genügenden Genugthuung Christi ist es auffallend, daß auch der Umarbeiter noch andere Reinigungsmittel erwähnt, und zwar solche, die der subjectiven Heili-

---

losen Zwischenzustande, aber doch nach ihrer Wiedervereinigung mit den Körpern bei der Auferstehung und zwar im Reinigungsfeuer des jüngsten Gerichts sinnliche Strafen würden erleiden müssen; noch gegen die Ansicht derer, welche behaupten, daß der Ort des Verdienens, der Buße nnd der Genugthuung dieses irdische Leben sei, und daß die Gläubigen je nach dem Grade der Gnade, in welchem dieses Leben endige, ihren Lohn in der Seligkeit empfingen. Beide Ansichten will sich die Conf. Tabor. gern gefallen lassen. Nur auf diesem falschen Standpunkte in Betreff der Lehre von der Rechtfertigung und Buße konnte sie auch ihren Gegensatz gegen die römische Lehre vom Purgatorium in der angeführten dritten Supposition in das argumentum a tuto zusammenfassen, indem sie es bei der Unsicherheit der ganzen Sache als das Sicherste hervorhob, wenn Jeder in diesem gegenwärtigen Leben so lebe, daß er eine Buß-Reinigung nach diesem Leben nicht nöthig habe.

gung der Gläubigen in diesem Leben angehören, ohne doch dies Verhältniß derselben zu dem gerechtmachenden Verdienst Christi klar auszudrücken. Allein nur auf diese Weise war es ihm möglich, wieder in den Zusammenhang der Conf. Tabor. zurückzukommen, mit deren Worten er nun diesen Passus schließen kann: „Voyés combien de manieres etc." Je ungeschickter aber so die Emendation der Stelle ausfallen mußte, desto mehr war sie geeignet, den Betrug zu verbergen.

Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß Monastier in den beiden Exemplaren der Schrift vom Purgatorium, dem Cambridger und dem Genfer, welche er miteinander zu vergleichen Gelegenheit hatte, zwei von einander abweichende Recensionen vorfand, in deren einer, der kürzeren Cambridger, er diejenige wiedererkannt haben will, welche den von Perrin veröffentlichten Auszügen aus dieser Schrift zu Grunde liegt. Monastier (a. a. O. II. S. 265 f.) beschreibt das Verhältniß beider Recensionen in folgender Weise: „Cet exemplaire (nämlich das Cambridger) est considérablement plus abrégé que celui qui existe à Genève dans le manuscript portant le nr. 208. Des passages entiers, il est vrai, sont presque identiques, quoique quelquefois transposées. Beaucoup de citations sont les mêmes, d'autres sont omises, d'autres sont changées, en particulier celle du Milleloquium, au lieu de laquelle sont plusieurs citations de divers écrits de S. Augustin lui-meme. En un mot, il est évident que l'un est l'abrégé de l'autre. La difference la plus frappante, après celle de l'orthographe de plusieurs mots, est celle du titre du traité. Le plus ancien est intitulé: Purgatori, le Purgatoire; le plus récent: Purgatori seuma, le Purgatoire rêvé, imaginé ou songé. Nous faisons d'ailleurs observer que les mots de ce dernier titre sont plusieurs fois répétés dans l'écrit primitif, sous cétte forme: Purgatori soyma, et non seuma, ce qui fait comprendre que l'orthographe avait considérablement changé lorsque cet extrait a été redigé ou copié tel qu'il existe en Angleterre."

Eine Vergleichung beider Recensionen mit dem taboritischen Original dient dazu, das Verhältniß beider zu einander auf Grund ihres Verhältnisses zu dem ursprünglichen Texte näher erkennen zu lassen. Vorläufig zwar wird uns die Unvollständigkeit der Mittheilungen Monastiers über das Verhältniß der

beiden von ihm verglichenen Recensionen verhindern, die Kritik über dies Verhältniß vermittelst der Vergleichung mit dem taboritischen Original zu einem genügenden Abschlusse zu führen. Sie wird aber leicht von denen vervollständigt werden können, welchen die Manuscripte in Genf und Cambridge zugänglich sind.

Wir brauchen nicht erst noch zu bemerken, daß die Schlüsse, welche Monastier auf das Fehlen des Citats aus dem Milleloquium in der Genfer Recension in Betreff des Alters der Schrift stützte, alles wahren Grundes entbehren. Das Citat aus dem Milleloquium findet sich im Original, und wenn überhaupt beide Recensionen darin von einander abweichen, daß sie nicht immer dieselben Citate darbieten, sondern eine jede von beiden neben den in beiden gleichen auch öfters solche enthält, welche sich in der andern nicht finden, so hat dies seinen Grund darin, daß in die waldensischen Umarbeitungen nicht alle Belegstellen aufgenommen wurden, welche die Conf. Tabor. oft in sehr reicher Fülle darbietet, sondern daß man einzelne aus denselben und nicht in gleicher Weise auswählte. So werden auch wohl die Stellen des Augustin, welche sich in der Genfer Recension an der Stelle finden, wo die Cambridger das Citat aus dem Milleloquium darbietet, der Conf. Tabor. entnommen sein. Leider bezeichnet Monastier diese Stellen des Augustin nicht näher. Wir bemerken aber, daß die Stelle des Augustin über die Worte: „Neque ebriosi regnum Dei possidebunt“, welche in der Conf. Tabor. S. 45 nach der Stelle aus dem Milleloquium aufgeführt ist, in der Genfer Recension nicht an dem dieser Stelle in der Conf. Tabor. parallelen Orte aufgenommen, sondern erst später benutzt ist, und zwar an dem Orte, welcher parallel ist mit der Stelle der Conf. Tabor. S. 59, wo sich nicht jene Stelle des Augustin findet, wohl aber einige andere Stellen desselben aus der Schrift „de dogmatibus fidei“ und aus seinem Enchiridion. Diese Citate aus Augustin hat die Genfer Recension, soweit man aus Monastiers Mittheilungen schließen muß, an dieser Stelle nicht, und die Vermuthung möchte nicht zu gewagt erscheinen, daß sie dieselben an den früheren Ort eingeschoben hat, wo sie das Citat aus dem Milleloquium und das später aufgenommene Citat aus Augustin über die bezeichneten Worte wegließ, so daß die Stellen aus Augustin, die sich nach Monastier in der Genfer Recension statt der Stelle aus dem

Milleloquium finden sollen, wohl keine anderen sind, als die aus der Schrift de dogmatibus fidei und aus dem Enchiridion.

Aus dieser Verschiedenheit der in beiden Recensionen aus dem Original beibehaltenen Citate geht übrigens hervor, daß die in beiden Recensionen sich darstellenden Bearbeitungen von einander unabhängig sind, daß nicht die eine als eine bloße Umarbeitung der anderen betrachtet werden kann. Es erhellt dies auch noch aus andern Gründen. Bei genauerer Vergleichung nämlich bemerkt man, daß jede der beiden Recensionen freie Einschaltungen hat, welche sich in der anderen nicht finden, und daß auch zuweilen, was noch bezeichnender ist, die eine der beiden Recensionen den ursprünglichen Text genauer wiedergiebt, wo die andere Worte des Originals ganz wegläßt oder in freierer Weise übersetzt. So schiebt gleich im Anfang des Tractats die (Cambridge-) Perrinsche Recension nach den Worten „disent: que" die Worte „en apres aquesta vita" frei ein, während die Genfer Recension zwar diesen freien Zusatz nicht hat, aber einen andern vor jenen Worten: „mancant de fondament de Scripturas." Während die Perrinsche Recension vor der Anführung des nur von ihr aufgenommenen Citats aus dem Milleloquium die einleitenden Worte des taboritischen Originals darbietet, finden wir andererseits in der Genfer Recension die Stelle aus Hußens Predigt mit den Worten des Originals eingeführt. In der Perrinschen Recension, wo dieses Citat von seinem ursprünglichen Orte losgerissen erscheint, fehlt das überleitende: „Cum quibus concordat" des taboritischen Originals, während hier die Stelle in größerer Vollständigkeit aus der Predigt Hussens mitgetheilt ist, als im taboritischen Original der Confession.

Dieser Umstand, daß bald die eine, bald die andere Recension auf ein von der anderen unabhängiges Verhältniß zum Original hinweist, könnte darauf schließen lassen, daß beide Recensionen unabhängig von einander unmittelbar aus dem taboritischen Originale selbst geschöpft seien. Allein dieser Annahme steht doch wieder eine andere Reihe von Erscheinungen entgegen. Wir treffen nämlich auch wieder in beiden Recensionen solche Uebereinstimmungen an, die unerklärlich erscheinen müßten, wären beide Recensionen unabhängig von einander unmittelbar aus dem Original der Conf. Tabor. entstanden. Nicht allein nimmt man eine sehr große Uebereinstimmung der Worte wahr,

wie sie kaum zwischen zwei ganz und gar von einander unabhängigen Uebersetzungen erwartet werden könnte, sondern man bemerkt auch eine Anzahl willkührlicher Aenderungen, Auslassungen und Zusätze, welche beiden gemeinsam sind. Eine solche Gemeinsamkeit kann aber nicht für eine zufällige gehalten werden. Wir führen als Beispiele nur folgende zwei Fälle an. Wo die Conf. Tabor. die Worte darbietet: „Supra quo purgatorio pro suppletione suae avaritiae multi multa fingebant incerta“, hat Perrins Text: „Sobre loqual Purgatori per compliment de la lor avaritia moti an enfeint motas cosas en enseignant et predicant cosas non certas“, und das Genfer Exemplar: „Sovre loqual per compliment de la lor avaricia moti ensegnon motas cosas ensegnant motas cosas non certas.“ Die in beiden Uebersetzungen sich gleicherweise wiederfindende freie Auflösung des „multi multa fingebant incerta“ in zwei verschiedene Sätze kann wohl nicht durch Zufall unabhängig von einander in beiden Uebersetzungen entstanden sein. Wo ferner die Conf. Tabor. die Worte hat: „De illo ergo Purgatorio locuturi supponimus“, hat Perrins Text die Worte: „Donc nos sen a parlar d'aquest Purgatori e notificar encerca lui lo nostre semblant“, und das Genfer Manuscript: „Donca nos sen a parlar daquel purgatori e notificar la nostra intention.“ Auch hier treffen wir wieder in beiden Uebersetzungen dieselbe willkührliche Abänderung der ursprünglichen Construction der Conf. Tabor. und zudem, wenn nicht in ganz gleicher, doch in einer solchen Weise das „supponimus“ falsch wiedergegeben, daß man das „notificar encerca lui lo nostre semblant“ und das „notificar la nostra intention“, welches letztere auf das früher weggelassene „nostram exprimere intentionem“ im Anfang des Capitels der Conf. Tabor. zurückweist, nicht unabhängig von einander entstanden wird betrachten dürfen. Das Verhältniß zwischen beiden Uebersetzungen, welches sich in solchen gemeinsamen freien Abweichungen von dem Text der Conf. Tabor. darlegt, weist darauf hin, daß beiden Uebersetzungen zunächst nicht das taboritische Original, sondern eine frühere waldensische Bearbeitung zu Grunde gelegen hat, an welche beide spätere Bearbeitungen sich aber nicht genau gehalten haben.

Es kann noch die Frage aufgeworfen werden, ob bereits die frühere waldensische Bearbeitung der Schrift vom Purgatorium,

welche den beiden erhaltenen Recensionen derselben zunächst zu Grunde gelegen haben muß, unter dem Einfluß der Fälschung gestanden habe? Diese Frage wird sich nur durch eine genauere Vergleichung des Genfer Manuscripts entscheidend beantworten lassen. Aus dem, was Monastier über die Beschaffenheit desselben und aus demselben mitgetheilt hat, läßt sie sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. So viel geht allerdings aus diesen Mittheilungen hervor, daß die frühere Bearbeitung keine bloße Uebersetzung, sondern ebenfalls bereits eine freie Bearbeitung des Originals gewesen sein muß: denn das Genfer Manuscript stimmt ja in einzelnen freien Abweichungen mit dem Perrinschen Texte überein. Allein es konnte auch eine frühere freie Bearbeitung des Originals für die waldensische Sekte geben, die noch nicht von den Zwecken der von uns entdeckten Fälschung geleitet war. Es ist daher auch nicht von entscheidendem Gewicht, wenn wir auch in dem Genfer Manuscript bereits in Uebereinstimmung mit dem Perrinschen Texte solches unterdrückt finden, was mit den ursprünglichen Zwecken und Verhältnissen der taboritischen Abfassung zusammenhing, aber für die Waldenser keine Bedeutung haben konnte, als sie sich diese Schrift aneigneten: wenn also z. B. gleich im Anfang auch in der früheren Bearbeitung an die Stelle der „aliqui ex Magistris Pragensibus et sacerdotibus eis adhaerentibus“ das unbestimmte „moti“ getreten sein muß, das sich in beiden Recensionen findet. Entscheidend für die aufgeworfene Frage wird allein das sein, ob sich in dem Genfer Manuscript jene Veränderung der Stelle findet, wo in der Conf. Tabor. unter der zweiten Supposition von den verschiedenen Arten der Reinigung in diesem Leben die Rede ist; denn diese Veränderung weist, wie wir gesehen haben, bestimmt auf die tendenziöse, nachreformatorische Fälschung hin. Aus Monastiers Mittheilungen geht dies nicht hervor. Obwohl es allerdings auffallend sein müßte, wenn Monastier eine so wichtige Differenz übersehen oder mit Stillschweigen übergangen hätte: so wäre es doch immerhin möglich, daß diese Stelle zu denen gehörte, von denen Monastier sagt, daß man zuweilen eine Veränderung in den angeführten Citaten bemerke. Was am meisten auffällt und vor Allem darauf schließen lassen könnte, daß das Genfer Manuscript noch frei sei von der bezeichneten Fälschung, und somit also auch die frühere waldensische Bearbei-

tung als frei von derselben darstelle, ist der Umstand, daß sich in derselben die Stelle aus der Predigt Hußens als Citat aus der Predigt des „maître Jean de s. memoire“ bestimmt bezeichnet findet, während im Perrinschen Texte die Quelle, woraus die Stelle herstammt, gar nicht mehr angegeben ist. Daß sich aber in dem Weglassen des Namens „Huß“ die beabsichtigte Täuschung ausdrücken solle, scheint uns nicht wahrscheinlich. Hätte der Urheber des Textes im Genfer Manuscript die Quelle verbergen wollen, wie der Urheber des Perrinschen Textes, so lag es für ihn nahe, wie dieser überall von der Quelle zu schweigen. Außerdem war wohl der „Magister Johann“ unter den böhmischen Sekten auch ohne den Zusatz „Huß“ bekannt genug, und es wäre möglich, daß dieser Name erst in den späteren Drucken der Schrift hinzugefügt ist. Jedenfalls konnte doch der Fälscher nicht wohl darauf rechnen, daß man, wie dies allerdings von Monastier geschehen ist, unter dem „maître Jean de s. memoire“ ohne Weiteres den Chrysostomus verstehen würde. Dazu, daß das Genfer Manuscript der früheren, noch von der späteren Fälschung freien waldensischen Bearbeitung näher stände, würde es denn auch passen, daß der Anfang des Tractats in der Genfer Recension: „Ara es a dire d' la materia del purgatori“ (Presentement il faut dire etc.) mit dem Anfange des betreffenden Capitels in der Conf. Tabor. übereinstimmt und so noch auf den ursprünglichen Zusammenhang des Originals hinweist. Eine nähere Vergleichung des Genfer Manuscripts kann nicht ohne Interesse für die Geschichte der waldensischen Manuscripten-Literatur sein [1].

---

[1] Wir machen noch auf eins aufmerksam. Im Genfer Manuscr. sollen sich nach Monastier zwei Citate aus Hußens Predigt über die Stelle: Martha sagte zu Jesu u. s. w. an zwei verschiedenen Orten finden, während das Original der Conf. Tabor. selbst nur ein Citat hat. Aus dem aber, was Monastier über das zweite Citat sagt, daß nämlich in dieser Stelle dieselbe Meinung ausgedrückt sei, wie in der ersten, sowie daraus, was er als Schluß des Verfassers aus der zweiten Stelle abdrucken läßt: „On voit manifestement de ces paroles, ce qu'il pense finalement de ce purgatoire, vu qu'il démontre que, dans toute la sainte Ecriture canonique, le seigneur n'enseigne pas expressément que nous devions faire tant d'efforts pour des secours en faveur des morts comme

Es ist schon lange bekannt, daß der Catechismus der böhmischen Brüder, den sie schon zu Luthers Zeit in deutscher Uebersetzung veröffentlicht haben, derselbe ist mit dem in der waldensischen Manuscripten-Literatur aufbewahrten Catechismus, der nach den Angaben Legers dem Jahre 1100 angehören soll. Bisher hat man allgemein angenommen, daß dieser Catechismus ursprünglich den Waldensern angehört habe und von ihnen zu den böhmischen Brüdern gekommen sei. Eine solche Annahme entsprach auch ganz den bisherigen Vorstellungen über die waldensische Manuscripten-Literatur und über das Verhältniß der böhmischen Brüder zu den Waldensern. Für uns dagegen muß sie als die unwahrscheinlichere erscheinen. Nachdem wir unter den waldensischen Schriften, die nach Legers Angaben lange vor Petrus Waldus im Anfange des 12. Jahrhunderts entstanden sein sollen, solche entdeckt haben, die aus einer taboritischen Schrift des 15. Jahrhunderts entlehnt sind, werden wir nicht mehr geneigt sein, alles das, was wir Gemeinsames zur Zeit der Reformation und nach derselben bei den Waldensern und böhmischen Brüdern finden, seien es Schriften, oder Gebräuche und Lehrmeinungen, ohne Weiteres den Waldensern als ursprüngliches Eigenthum zuzuerkennen. Auch trotz der entgegengesetzten Behauptungen der späteren Waldenser werden wir doch von vornherein die Möglichkeit ins Auge fassen, daß es sich mit solchem Gemeinsamen verhalte, wie mit den aus der Conf. Tabor. herstammenden Stücken der waldensischen Manuscripten-Literatur. So werden wir denn auch die Frage nach dem wahren Ursprung

---

font les hommes du temps moderne", geht hervor, daß diese zweite Stelle keine andere ist, als die erste, die, von der Conf. Tabor. nicht vollständig mitgetheilt, zuerst von irgend Jemand vollständiger an den Rand geschrieben und später in den Text aufgenommen sein muß. Man vergleiche die Stelle Hußens, wie wir sie in den Beilagen haben abdrucken lassen. Diese Vermuthung über die zweite Stelle aus Hußens Predigt in dem Genfer Manuscr. wird durch eine Vergleichung mit Perrin's Texte weiter bestätigt. Hier findet sich nämlich die Stelle in ihrer größeren Vollständigkeit, freilich ohne Angabe der Quelle, an derselben Stelle, wo sie sich zum zweitenmale im Genfer Manuscr. befindet. Die Perrinsche Recension scheint nur geschickter das Citat an der ersten, ursprünglichen Stelle in der Conf. Tabor. weggelassen zu haben. Uebrigens giebt sich auch hier wieder ein Abhängigkeitsverhältniß beider Recensionen von einer früheren waldensischen Bearbeitung zu erkennen.

des bei den böhmischen Brüdern wie bei den Waldensern zur Zeit der Reformation sich findenden Catechismus als eine offene betrachten und ohne Rücksichtnahme der gänzlich unglaubwürdigen spätern Aussagen der Waldenser über denselben zusehen, ob sich anderweite Gründe der historischen Ueberlieferung oder der Kritik entdecken lassen, durch welche über Alter und Ursprung des waldensischen Catechismus, wie er in der überlieferten waldensischen Manuscripten-Literatur vorliegt, ein helleres Licht verbreitet wird.

Bereits im Jahr 1523 haben die böhmischen Brüder, die schon früher mit Luther in Unterhandlungen getreten waren, einen kleinen Kindercatechismus in deutscher Sprache herausgegeben. In demselben war unter Andern die Anbetung des Sakraments aus dem Grunde verworfen, weil darin Christus nicht „selbstständig, natürlich" eingeschlossen sei, der vielmehr nach seinem natürlichen Wesen, persönlich, im Himmel sei, zur Rechten Gottes. Dieser Umstand war es vornehmlich, welcher Luther veranlaßte, da er auch nicht durch eine weitere Schrift des Lucas von Prag, damaligen Bischofs der Brüder, zufrieden gestellt wurde, die Schrift: Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Jesu Christi, an seine lieben Herren und Freunde, die Brüder, genannt Waldenses, in Böhmen und Mähren — Altenb. WW. Th. 2. S. 299 ff. — herauszugeben. In dieser Schrift, durch welche zunächst der Irrthum der böhmischen Brüder über das Sakrament berichtigt werden soll, hat sich Luther dann auch in seiner klaren und bestimmten Weise über das Verhältniß der Lehre der böhmischen Brüder zu der seinigen überhaupt ausgesprochen, indem er einerseits die vornehmsten Lehrsätze derselben aufzählt, welche gebilligt werden müssen, und anderseits auch eine Reihe von Punkten nicht verschweigt, worin sie noch von der wahren Lehre des Evangeliums abweichen. Es liegt auf der Hand, von wie großer Wichtigkeit für die Geschichte der böhmischen Brüder diese Charakteristik ist, welche Luther von dem Standpunkte der böhmischen Brüder in ihrem Verhältniß zur Reformation gegeben hat. Zwar wird man dabei nicht übersehen dürfen, daß die böhmischen Brüder schon 1523 nicht ganz offen über den wirklichen Zustand ihrer Sekte Luther gegenüber sich erklärt und ihre Lehre der lutherischen Lehre, soweit sie sie kannten und begriffen hatten, möglichst conform darzustellen gesucht haben, so daß also das Bild

7*

der Sekte und ihrer Lehre, wie es Luther vor sich hatte, nicht ein vollständiges und getreues war: allein auch in dem, was Luther dennoch zu tadeln fand, spricht sich prägnant genug die frühere Eigenthümlichkeit der Sekte aus. Unserm Zusammenhange liegt es nun freilich fern, die Charakteristik Luthers über die Lehre der böhmischen Brüder nach der angegebenen Beziehung näher zu verfolgen. Wir dürfen sie jedoch auch in unsern Zusammenhange aus dem Grunde nicht ganz außer Acht lassen, weil sie als Charakteristik des in dem Catechismus von 1523 dargelegten Standpunktes das Mittel ist, die Identität des uns vorliegenden Abdrucks mit jener ersten Ausgabe von 1523 zu constatiren.

Luther hebt zunächst (S. 307.) anerkennend hervor, daß die böhmischen Brüder dem apostolischen Symbol gemäß rechtgläubig über Gott Vater, Sohn und heil. Geist lehren. Er billigt ferner ihre Verwerfung der menschlichen Satzungen und Traditionen, ihre Verwerfung der römischen Lehre vom Fegfeuer mit allem, was im römischen Cultus auf dieselbe gegründet ist, zuletzt auch ihre Verwerfung der Heiligenanbetung. Man sieht, wie noch immer dieselben Negationen, welche in der Conf. Tabor. den Hauptinhalt bildeten, mit dem vorwiegendsten Nachdruck im Kreise der böhmischen Brüder betont wurden. Als mangelhaft wird dann dagegen die falsche Ansicht vom Sakrament bezeichnet, obwohl im Uebrigen die sittige und christliche Verwaltung desselben unter beiderlei Gestalt, wie sie unter ihnen eingeführt sei, belobt wird. Weiter wird als mangelhaft die Art bezeichnet, wie die böhmischen Brüder die Kinder auf den zukünftigen Glauben taufen. Als größter Mangel wird die Art hervorgehoben, wie unter ihnen vom Glauben und den Werken gelehrt werde. „Aufs dritte“, sagt Luther, „mir gefället fast wohl, daß ihr vom Glauben so unterschiedlich redet, daß etwas anders sei, gläuben von Gott, oder Gott gläuben, und gläuben an Gott: daß auch die Teufel von Gott gläuben, daß er alle Dinge geschaffen, Mensch worden, gestorben und alles für uns gethan habe. Item Gott gläuben, daß wahr sei, was Er geredt hat. Aber an Gott gläuben sei mit Lieb und guten Werken Gott nachfolgen u. s. w. [1]. Ob ihr hie einen rechten Verstand des Glaubens

[1] Wir bemerken, daß sich diese Unterscheidung des Glaubens von Gott und an Gott auch schon in dem Catechismus des Joh. Huß findet. Vgl.

habt; kann ich nicht spüren, Eure Wort lauten noch, als gesben sie den Werken viel. Es ist wohl wahr, daß an Gott gläuben sei der rechte, einige, lebendige Glaube, den nicht unsere Kraft, sondern Gottes Geist in uns schafft. Auch daß derselbe Glaube mit Werken der Liebe thätig sey, und sich an Gott ziehe, und ihm gleich werde, ist auch recht, aber noch ist die rechte Art des Glaubens nicht damit angezeigt, es bleiben noch immer die Werk in den Augen. Wir halten also: wenn der heil. Geist, Christus Werk und Verdienst, auswendig durch's Evangelium, inwendig durch seine Gabe uns kund macht und schenket und macht uns an dasselbe gläubend, so sei denn derselbe Glaube nicht anders denn ein tröstlich, lebendig Verlassen auf Christus gegeben Verdienst, daß der Mensch ohne alle seine Werk sich von Herzens Grund darauf verläßt, daß nicht sein eigen, sondern Christus Werk und Verdienst, seine Sünden vertilgen, Tod überwinden, und Hölle verschlingen, also daß er keiner Werk dazu darf, daß er in Gott gläube, oder einen lebendigen, rechten Glauben habe, sondern solcher lebendiger Glaube an Gott sei der, der gute Werk danach den Nächsten thut, wie Christus ihm gethan hat." Luther macht hier seine Kernlehre von der fides justificans geltend, deren Wesen in der fiducia besteht, gegenüber der Definition der böhmischen Brüder vom lebendigen Glauben, die in Wahrheit keine andere ist, als die von Luther bekämpfte scholastische Definition, da sie den lebendigen Glauben im Unterschiede von dem blos äußern, die subjective Frömmigkeit noch keineswegs begründenden Fürwahrhalten der Sätze von Gott, seinem Dasein und seinen Offenbarungen, als denjenigen näher bezeichnet, der in der Liebe sich an Gott hingegeben hat. Was ist dies anders, als der scholastische Begriff von der fides formata? Weiter bezeichnet es dann Luther als mangelhaft, daß die böhm. Brüder noch die sieben Sacra-

---

M. Joh. Gottfr. Ehwalt, die alte u. neue Lehre der Böhm. u. Mähr. Brüder. Danzig 1756. S. 379. „Credit autem in Deum, dum ipsum super omnia diligit. Hoc enim est in Deum credere secundum Augustinum et Bedam, scilicet, credendo eum amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et membris ejus incorporari. Sed credere Deum est credere, quia ipse est Deus. Et credere Deo, est credere vera esse, quae dicit Deus. Primo modo solum justi viatores credunt in Deum, sed duobus modis posteris et mali credant homines et daemones."

mente der römischen Kirche festhalten, und daß sie den von ihnen erwählten Dienern am Wort und den Sakramenten die Ehe verbieten, obwohl sie ihnen den Austritt aus dem geistlichen Amte gestatten, wenn sie sich verheirathen wollen [1].

Ganz und gar entspricht nun dieser Charakteristik Luthers der Catechismus, wie er sich bei Ehwalt a. a. O. S. 353 ff. abgedruckt findet. Wir finden in ihm die Lehrdarstellungen und die bestimmten Ausdrücke auf welche sich Luthers Urtheil bezieht. Man vgl. z. B., was S. 369 ff. über das Sakrament des heil. Abendmahls gelehrt wird. Wir haben also keinen Grund daran zu zweifeln, daß der spätere Abdruck, welchen Ehwalt wieder hat abdrucken lassen, wirklich, wie er darauf Anspruch macht, ein treuer Abdruck der ersten deutschen Ausgabe des Catechismus von 1523 ist. Und so läge dann in dieser deutschen Uebersetzung des Catechismus die erste Bearbeitung des alten Catechismus der böhmischen Brüder nach der Reformation vor, von welcher man freilich nicht wird behaupten können, daß sie ganz genau die ursprüngliche Gestalt des Catechismus vor der Reformation wiedergegeben habe, von der es aber bei näherer Betrachtung feststeht, daß sie sich sehr eng an die frühere Gestalt des Catechismus angeschlossen hat, wie sich ja denn in derselben noch vielfach der von der Lehre der Reformatoren abweichende frühere Standpunkt der Lehre der böhmischen Brüder darstellt. Uebersehen dürfen wir nicht, daß wenigstens das geschichtlich nachweisbare Alter dieser ersten deutschen Bearbeitung des böhmischen Catechismus ein früheres ist, als das des waldensischen Catechismus, wie er sich bei Perrin abgedruckt findet, von dem es, wie wir gesehen haben, höchst unwahrscheinlich ist, daß er dem Perrin in einem seinem Alter nach über die Mitte des 16. Jahrhunderts zurückreichenden Manuscripte vorgelegen habe [2].

---

[1] Es folgt u. a. aus dieser Charakteristik der böhmischen Brüder und ihrer Lehre um 1523, daß unmöglich die Confession in 15 Artikeln echt sein kann, welche von den Taboriten 1443 auf einem Colloquium zu Kuttenberg eingereicht sein soll und bei Theobald, Hussitenkrieg, Th. 2. Cap. 14. S. 123 abgedruckt ist. Vgl. darüber die zweite Anmerkung.

[2] Von der Originalausgabe der deutschen Uebersetzung des böhmischen Catechismus von 1523 scheint kein Exemplar mehr vorhanden zu sein. Der spätere Abdruck, den Ehwalt benutzt hat, ist diesem von Köcher mitgetheilt, der darüber in seiner Einleitung in die catechetische Theologie, Jena

Vergleichen wir nun diese deutsche Bearbeitung des böhmischen Catechismus mit der waldensischen Bearbeitung desselben bei Perrin (II. S. 157 ff.), so tritt zunächst der gemeinsame Ursprung derselben und ihre Zusammengehörigkeit offen genug hervor. Zwar fehlt es nicht an Abweichungen, und etwa nach der Mitte gehen beide Bearbeitungen so weit auseinander, daß nur

---

1752. S. 45 spricht. Dieser spätere Abdruck führt den Titel: „Catechismus Ein Christliche underweisung und Vorschrifft den Jungen im Glauben, Wie vor Neun Jarn vonn den Valdenser brudernn, Rechnung yres Glaubens dadurch zegebenn, ußgangen. — Dem ersten Original (so hievor etzlich mal, durch andere geenderet) nachgetruckt." Nach der Ueberschrift würde dieser Abdruck in's Jahr 1532 fallen. Uebrigens aber ist weder das Jahr des Drucks noch der Druckort angegeben. Es wäre möglich, daß der Druck von Seiten der Reformirten veranlaßt sei, die in demselben Jahre auch die dem Markgrafen Georg von Brandenburg 1532 übergebene Confession der böhmischen Brüder in Zürich ohne Vorwissen und zum Verdruß derselben hatten abdrucken lassen, und zwar in solcher Weise, daß sie dem schweizerischen Lehrbegriff zu entsprechen schien, was den böhmischen Brüdern unlieb sein mußte, die gerade in dieser Zeit den Wittenbergern sich genähert hatten. Vgl. die Vorrede zur Wittenberger Ausgabe von 1538 bei Balth. Lydius I. 2, S. 100 ff. Es wäre möglich, daß dieser Abdruck des Catechismus ebenfalls von reformirter Seite veranstaltet ist, um dem Beweise der näheren Verwandtschaft der böhmischen Brüder mit der reformirten Lehrweise zu dienen. — In der kurzen Vorrede zu dieser Ausgabe von 1532 wie auf dem Titelblatt wird darauf hingewiesen, daß der Catechismus bereits mannigfach verändert erschienen sei. Dies kann nicht auffallen, da ja eben jener Catechismus die reiche Catechismusliteratur der Reformationszeit anregte, wie er ja auch nach der Form das Vorbild für Luthers in Fragen und Antworten gestellte Catechismen geworden ist. Es liegt uns ein plattdeutscher Catechismus vor, der 1525 zu Wittenberg gedruckt ist und zu den bezeichneten Umarbeitungen des böhmischen Catechismus gehört. Er führt den Titel: „Eyne schene nye vorklarynghe des kynder böckelins, Wo man se in dem rechten loven und warcken leren schal, yn bewys der hylgen schryfft gegründet Ganß nüttbar den simpelen conscientien." Es wird in demselben freilich der böhmische Catechismus mit keinem Worte erwähnt. Dennoch liegt die Abhängigkeit aufs offenste vor. Die Abänderungen sind allerdings zum Theil sehr bedeutend, und viele ganz neue Partien sind eingeschoben. Natürlich ist auch die lutherische Lehre bestimmt hineingearbeitet. Doch abgesehen davon, daß die ganze Einrichtung auf den böhmischen Catechismus zurückweist, kommen auch ganze Stellen wörtlich wieder vor. Am bedeutendsten ist die Abweichung in der zweiten Hälfte, wo dieser plattdeutsche Catechismus fast durchweg ganz selbstständig ist.

noch einzelne Punkte an die frühere Einheit erinnern: aber die sehr nahe, oft wörtlich genaue Uebereinstimmung bis etwa zur Mitte läßt keinen Zweifel darüber zu, daß zwei verschiedene Redactionen desselben Catechismus vorliegen. Schwieriger ist es nun freilich, das Verhältniß näher zu bestimmen, in welchem beide Bearbeitungen zu einander stehen. Jedoch geht aus einer näheren Vergleichung mit größter Bestimmtheit das hervor, daß die deutsche Bearbeitung des böhmischen Catechismus die ursprüngliche Gestalt des Catechismus nach Lehre und Zusammenhang viel treuer bewahrt hat, als die waldensische Bearbeitung, welche ihrerseits sich aufs bestimmteste als eine spätere zu erkennen giebt und als eine solche, in welcher bereits ganz in der Weise der nachreformatorischen waldensischen Fälschung überhaupt viel bestimmter im Sinne des protestantischen, und zwar näher des reformirten Lehrbegriffs umgeändert ist. Obwohl nun aber die deutsche Bearbeitung des böhmischen Catechismus die ursprünglichere Gestalt des Catechismus darstellt, welche in der waldensischen Bearbeitung zwar vielfach zerstört ist, von der sie sich aber dennoch abhängig erweist: bleibt es doch zweifelhaft, ob die waldensische Bearbeitung aus dem Catechismus in der aufbewahrten deutschen Bearbeitung entstanden ist, oder ob ihr nicht vielleicht eine böhmische Bearbeitung zu Grunde gelegen hat. Wir begründen diese Sätze, indem wir eine genauere vergleichende Analyse beider Catechismen anstellen, die auch an sich bei der Wichtigkeit dieses ältesten in Fragen und Antworten gestellten Catechismus nicht ohne Interesse ist.

Schon in der äußeren Anordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Fragen und Antworten tritt uns in der deutschen Ausgabe von 1523 (1532) der natürlichere Zusammenhang entgegen, während im waldensischen Catechismus das, was offenbar ursprünglich zusammengehörte, auseinander gerissen ist. So bietet die deutsche Ausgabe folgende passende Anordnung der Fragen über den Glauben dar. Nachdem zunächst nach dem allgemeinen Begriff des Glaubens gefragt, und darauf nach Hebr. 11, 1 geantwortet ist, wird nach dem christlichen Glauben nach seinem bestimmteren Inhalt gefragt, und diese Frage durch das apostolische Symbol beantwortet. Erst jetzt kommt der Catechismus auf die Verschiedenheit des Glaubens als lebendigen und als todten, und nachdem beide Arten definirt sind, wird die

Frage, woran der lebendige Glaube erkannt werde, und die Antwort auf dieselbe, daß er sich darin zeige, daß man Gottes Gebote „kan“ (kennt, der waldens. Cat. hat an der Stelle „Car yo say et garde“ etc. und Frage 16. heißt es „Kannstu die Gebott Gottes?) und sie erfüllt, als Uebergang zur Betrachtung der Zehn Gebote benutzt. Frage 11—15 heißt es hier so: „11. Welcher Underscheyd ist dieses glaubens? Antw. Diser, das ein glaub ist lebendig, der ander todt. — 12. Was ist der tod glaub? Antw. Es zeglauben Gott den Herren zo sein, von Gott den Herren, und Gott den Herren Aber nit in Gott den Herren. — 13. Was ist der lebendig glaub? Antw. Es ist zuglauben in Gott denn Vatter, den Sün, und den heyligen Geist. — 14. Was ist zeglauben in Gott den Herren? Antw. Es ist Gott zu kennen, und aller syner red gehellen, über alles yn zu liebenn, unnd seyne red uffzunemen unnd zu thün, unnd seynen getrawen sich zü züfugen. — 15. Welches ist die bewerung, dz einer glaubt inn Gott? Antw. Das er Gottes gebott kan, unnd erfullet sie.“ Man sieht, wie hier alles auf die beste Weise eins aus dem andern folgt, und deutlich ist die von Luther getadelte Lehre vom Glauben in seinem Verhältniß zu den Werken der Liebe als lebendiger Glaube vorgetragen, und ganz so, wie sie sich in der angeführten Stelle des Hußischen Catechismus findet. Anders nun in der waldensischen Redaction des Catechismus. Hier folgt die Frage nach dem Unterschiede zwischen lebendigem und todtem Glauben sofort nach der Definition des Glaubens überhaupt. Und nun weicht auch die waldensische Redaction in der Erklärung der beiden Arten des Glaubens ab. Nach Perrin's Uebersetzung heißt es hier: „Qu' est ce que la Foy vive? Resp. C'est celle qui oeuvre par charité. — Qu' est ce que la Foy morte? Resp. Selon S. Jaques, celle laquelle est sans oeuvres est morte. Item. La foy est nulle sans les oeuvres. Ou bien. La Foy morte est croire qu'il y a un Dieu, et croire de Dieu, et non croire en Dieu.“ Dem waldensischen Bearbeiter war offenbar jene Unterscheidung des Glaubens von Gott und an oder in Gott nicht so bekannt und geläufig, als sie es in den böhmischen Sektenkreisen seit Huß war. Er stellt daher die, dem Reformationszeitalter so geläufige Unterscheidung nach der Jacobusstelle in den Vordergrund. Aber er hat sich damit vorweggenommen, was in der deutschen Re-

daction als Erklärung des Glaubens an Gott nachfolgt und den Uebergang zu der Betrachtung der Zehn Gebote bildet. Die waldensische Redaction läßt nun erst die Frage nach dem eigenen Glauben und die Beantwortung derselben durch das Symbolum Apostolicum folgen. Wie aber soll sie nun den Uebergang zu den Zehn Geboten herstellen? Sie hat kein anderes Mittel, als dies, daß sie jetzt ganz abgerissen, die nach ihrem Zusammenhange und ihrer Fassung nur aus dem Contert der deutschen Redaction begreifliche (15.) Frage und Antwort folgen läßt, die sich ursprünglich an die Definition vom lebendigen Glauben anschloß: „Par quel moyen peus tu recognoistre que tu croys en Dieu? Resp. Par ceci. C'est que je sçai (et) que je m' adonne à l'observation des Commandemens de Dieu.“ Es kann wohl kein Zweifel darüber sein, wo der ursprünglichere Zusammenhang und die ursprünglichere Darstellung zu finden ist.

Wir könnten dieselbe Thatsache noch an mehreren anderen einzelnen Fällen darlegen. Wir ziehen es jedoch vor, mit Uebergehung solcher Einzelnheiten am Zusammenhang des Ganzen, wie er sich in beiden Redactionen darstellt, zu zeigen, daß in der deutschen Redaction des böhmischen Catechismus die ursprüngliche Anlage treuer bewahrt ist, als in der waldensischen, in welcher der ursprüngliche Zusammenhang zerstört ist, doch so, daß er auch so noch für denselben Zeugniß ablegen muß.

Auch im deutschen Catechismus der böhmischen Brüder bilden der kirchlichen Ueberlieferung gemäß das apostolische Symbol, der Decalog und das Gebet des Herrn, zu denen noch die Seligpreisungen im Anfang der Bergpredigt hinzutreten, die „Hauptstücke“; jedoch nicht so, daß der Catechismus in einer Erklärung derselben nach ihrem Inhalt im Einzelnen bestände, wie dies in den catechetischen Schriften des Mittelalters der Fall war und wie es auch in den lutherischen Catechismen der Fall ist. Es werden vielmehr jene Hauptstücke nur an den betreffenden Orten wörtlich eingefügt, während der Inhalt der Fragen und Antworten und ihr Zusammenhang von einem andern Gesichtspunkte beherrscht ist, ohne daß es jedoch gelungen wäre, diesen Gesichtspunkt scharf durchzuführen. Nachdem zunächst der Zweck des Menschen als einer vernünftigen und sterblichen Creatur Gottes dahin angegeben ist, daß er Gott kennen und lieben und durch seine Liebe selig werden solle, werden nach der bekannten

Stelle des ersten Corintherbriefs die drei Grundtugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung, als das bezeichnet, worauf die Seligkeit des Menschen beruhe. Der Catechismus nun soll eine Darstellung dieser drei die Seligkeit bedingenden Grundtugenden nach ihrem wahren Wesen sein, im Gegensatz gegen die irrthümliche Fassung derselben, wie sie sich besonders auch in der falschen Praxis der herrschenden Kirche geltend macht. So wird denn zuerst von dem Glauben gehandelt, in der Art, wie wir schon darüber berichtet haben. Es ist auch bereits erwähnt, wie der Catechismus zu der Frage nach den Zehn Geboten überleitet, mit welcher wir bereits bei dem zweiten Punkte stehen, bei der Darstellung der Liebe. Nachdem die zehn Gebote wörtlich angegeben sind, wird die Frage gestellt: „Woran hangen die Gebott?“ und darauf die Antwort gegeben: „An der Liebhabung Gottes Herren uber alle ding.“ Ueber die Zehn Gebote hinaus wendet sich also der Catechismus sofort zur pneumatischen Erklärung des Gesetzes, wie sie Christus im N. Testamente geltend gemacht hat, und so ist es denn auch möglich gemacht, daß nach einigen Fragen über die Liebe zu Gott, die sich in der Liebe zum Nächsten erweist, Christus als „die Grundfeste“ der Liebe angegeben und dies weiter dahin erklärt wird, daß damit der Glaube an Christus gemeint sei, so daß also der Catechismus hier unter dem zweiten Punkte wieder auf den Glauben zurückkommt. Dieser Glaube an Christus wird nun, ganz ebenso wie vorher der Glaube an Gott, dahin erklärt, daß er sei „seyne wort uffnemen, jn zu kennen, und jm zugehellen, unnd jn lieb haben, jm unnd seinen gelidern sich einleiben.“ So heißt es denn auch weiter, daß dieser Glaube an Christus daran erkannt werde, daß man ihn liebe und seine Gebote halte. (Liegt hier vielleicht ein neuer, wenn auch sehr schlecht gelungener Versuch vor, die Lehrdarstellung des Catechismus der lutherischen Lehre von der Bedeutung des Glaubens auch für das fromme christliche Thun conform zu machen?) Hierauf folgt nun sehr bezeichnend für den Standpunkt des Catechismus die Frage: „Wie viel seynd der gebott Christi unser benuglichen gerechtigkeit uber die schrifftweisen und gleißner?“ und die Antwort: „Sechs. Das erst. Nit zu zurnen mit seinem bruder. Das and'. Nit zů sehen das weib sie zů begeren. Das dritt. Nit zů verlassen das eeweib on die ursach der Eebrecherey. Das vird. Nit zů schweren uberall.

Das funfft. Ubel umb ubel nit zu vergelten. Das seste. Lieb zü haben deine feind, und wohlthün deynen widersachern.“ Nachdem so das neue Gesetz Christi als das Ergänzende dem Decalog hinzugefügt und dann in etwas verdächtiger Weise noch einmal auf Grund der in schweizerischer Weise betonten Worte: „Werdet ihr nicht essen den Leib des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr das Leben nicht in euch“ auf den Glauben an Christus als das höchste Gebot hingewiesen ist, werden durch die Frage: „Was hat er denen, die jn lieb haben und seine wort behüten, verheyssen?“ und die Antwort: „Die seligkeit“ die Seligpreisungen des Herrn eingeführt, und dies führt dann weiter darauf, zu erklären, worin die Seligkeit, das ewige Leben besteht. Man darf nicht übersehen, daß hiermit der dritte Punkt abgehandelt ist: denn obwohl der Zusammenhang dadurch einigermaßen unklar wird, daß hier der Begriff der Hoffnung nicht in den Vordergrund gestellt, ja gar nicht einmal genannt ist, so ist doch die Hoffnung offenbar nach ihrem Object hier beschrieben. Und so wäre denn der angekündigte Kreis beschrieben und der Catechismus müßte seiner Anlage zufolge sogleich dazu übergehen, das Falsche in der Art zurückzuweisen, wie die drei Grundtugenden in der römischen Kirche aufgefaßt werden. Allein es wird nun noch einiges nachgeholt, was sich in den bisherigen Zusammenhang nicht hatte aufnehmen lassen. Der Uebergang aber ist hier ein sehr äußerlicher. Es war zuletzt das ewige Leben in der Weise als ein zwiefaches bestimmt, daß man es einmal nach seiner Gegenwärtigkeit sah „in der teylhafftigkeyt des Herren Jesu Christi, welches die glaubigen erlangen im Geyst durch denn glauben“, und daß man es sodann in der andern Beziehung als das Leben „in d' ewigen glorien“ erklärte. Dann war hinzugefügt, daß von dem ersten der Herr Jesus sage: „diß ist dz ewig leben, dz sie dich erkenneten ein waren Gott und Jesum Christum den du hast gesandt“, und hierdurch war die folgende Frage „Durch was soll der mensch erlangen dise warheyt?“ begründet, auf welche geantwortet wird: „Durch den Glauben durch die liebe unnd Hoffnung, vonn heyligen geyst gegeben.“ So scheint der Catechismus in seinen Anfang zurückgekehrt zu sein, und nur die Erwähnung des heil. Geistes am Ende führt den Catechismus auf die Lehre von der heil. Dreifaltigkeit, von dem Verhältniß der drei Personen zur Einheit des göttlichen

Wesens, woran sich dann weiter eine Reihe von Fragen und Antworten (41—48) anknüpfen über die rechte Verehrung Gottes und die rechte Art des Gebets, wobei das Gebet des Herrn eingefügt und zuletzt die Verehrung der Creaturen außer Gott verneint wird. Erst jetzt ist der erste Theil des Catechismus geschlossen, den man als den positiven bezeichnen könnte, und dessen Ende nicht recht in den ursprünglichen Zusammenhang hatte aufgenommen werden können. Während nun dieser erste Theil das wahre christliche Leben, welches die Seligkeit gewinnt, in einigen großen Zügen hat darstellen sollen, geht der Catechismus in seinem zweiten Theil über zur Beschreibung der hauptsächlichsten Irrthümer der Menschen in Beziehung auf das christliche Leben und auf die Art, die Seligkeit zu gewinnen. Zweck und Inhalt dieses zweiten Theils wird deutlich genug durch Frage und Antwort 49 bezeichnet, wo es heißt: „Warinnen irren dan die leute gemeynlichen in der Welt? — In den dreyen Dingen, In d' Abgötterey, In d' falschen ertichten geystligkeyt und betrieglichen Hoffnung. In den todlichen begirlichkeiten, In den dreyen dingen steet alle verleydigunge.“ Demzufolge wird nun von der Abgötterei, von der Verehrung der Maria und der Heiligen, vom Bilderdienst gehandelt und hieran zugleich die Frage über die Ehre angeknüpft, die man dem Herrn Jesu Christo im Sakrament seines Leibes und Blutes zu erweisen habe. Schon die Stellung dieser letzteren Frage im Zusammenhange weist auf den Gesichtspunkt hin, aus welchem die Frage beantwortet wird. Dann wird von der falschen Geistlichkeit (falsche Brüderschaft, Priesterschaft), von der falschen und rechten Hoffnung, von den tödtlichen Begierlichkeiten gehandelt und zuletzt wird hervorgehoben, wie man diesen Irrthümern entfliehen könne, und was nöthig sei, um bis an's Ende zu verharren.

Im Ganzen liegt der Zusammenhang in diesem Catechismus klar vor. Auffallend ist nur, daß über die rechte Art der Hoffnung nicht an der betreffenden Stelle des ersten Theils, sondern mehr beiläufig da im zweiten Theile gehandelt wird, wo die Irrthümer zurückgewiesen werden sollen, in welche die falsche „betrigliche“ Hoffnung verfällt. Uebrigens hat der Catechismus auch da, wo die falsche Heiligenverehrung und die falsche Verehrung Christi im Sakrament zurückgewiesen wird, das Richtige

über diese einzelnen Punkte dem Irrthum entgegengestellt, so daß in diesem zweiten Theil, wo die Zurückweisung gewisser Irrthümer den nächsten Zweck bildet, doch die Darstellung des Wahren über eben diese Punkte nicht ausgeschlossen ist, und es also dieser Einrichtung entspricht, wenn in ähnlicher Weise auch über die Hoffnung gehandelt ist.

Fassen wir nun dagegen den Zusammenhang der waldensischen Redaction des Catechismus in's Auge, so zeigt sich, daß der Verfasser derselben in dem Catechismus offenbar eine schärfere Durchführung des in der Dreiheit der christlichen Tugenden an die Spitze gestellten Eintheilungsprincips vermißt hat und bestrebt gewesen ist, in dieser Beziehung nachzuhelfen. Aber er hat dies in einer Weise gethan, die der ursprünglichen Anlage gar nicht entspricht, und deßhalb statt größerer Ordnung nur mehr Unordnung in das Ganze bringt. Der waldensische Umarbeiter scheint gar nicht bemerkt zu haben, daß der Catechismus da, wo er von der Liebe als dem handelt, worin die Gebote als in Einem zusammengefaßt seien, schon von der zweiten Grundtugend handelt. Diese ganze Stelle muß er vielmehr als zur Darstellung des lebendigen Glaubens gehörig betrachtet haben, wozu ihn auch die Frage nach dem Glauben an Christus als Fundament der Liebe verleitet haben mag. Er läßt den ersten, über den Glauben handelnden Abschnitt den ganzen ersten Theil des ursprünglichen Catechismus umfassen, und jetzt erst, nachdem auch schon die Lehre von der heil. Dreieinigkeit und die Lehre von der rechten Anbetung Gottes behandelt ist, schiebt er Folgendes ein: „Quelle est l'autre vertu substantielle appartenant de necessité à salut? Resp. C'est la Charité. — Qu'est ce que Charité? Resp. C'est un don du S. Esprit, par lequel l'ame est reformee en volonté, illuminee par Foy, par laquelle je croy tout ce qu'il faut croyre et espere tout ce qu'il faut esperer." Allein der Catechismus, der diesen Gegenstand bereits behandelt hat, bot an dieser Stelle nichts mehr über diesen Gegenstand dar. Ohne Weiteres springt deßhalb der waldensische Catechismus ganz äußerlich und abgerissen zu der Frage über: „Crois-tu en la S. Eglise?" Das Verbindungslose und Dürftige jener beiden Fragen über die Liebe zeigt deutlich genug, daß wir in demselben ein schlecht gelungenes Einschiebsel des Umarbeiters zu sehen haben, der die zweite Grundtugend nicht be-

stimmt genug hervorgehoben fand. Ganz weggelassen hat der Umarbeiter, was die deutsche Redaction des böhmischen Catechismus im ersten Theile über Seligkeit und ewiges Leben hat und was doch nach der ursprünglichen Anlage so nothwendig in den Zusammenhang des ersten Theils gehörte. Weiter ist auch die (49.) Frage und Antwort unterdrückt, die im böhmischen Catechismus den zweiten Theil desselben einleitet. Ueberhaupt ist diese ursprüngliche Zweitheilung gänzlich verwischt, da der Umarbeiter das Ganze unter die drei Capitel vom Glauben, von der Liebe und von der Hoffnung vertheilen zu müssen geglaubt hat. Nach jenem Einschiebsel über die Liebe als zweiter Grundtugend geht der Umarbeiter zur Lehre von der Kirche über, und indem er hier auch beantwortet, woran man die falschen Diener der Kirche, die verkehrte Lehre und die ungehörige Administration der Sakramente erkenne, sieht man, wie der Bearbeiter, obwohl seine Materien sehr verschieden von denen des böhmischen Catechismus sind, doch in dieser Partie bereits von dem Gesichtspunkte des zweiten Theils des böhmischen Catechismus beherrscht ist, in welchem es auf die Zurückweisung der Irrthümer in der römischen Kirche ankam. Nach diesem Abschnitt über die Kirche und was dazu gehört, läßt nun der waldensische Umarbeiter fragen: „Quelle est la troisieme vertu necessaire à salut?“ und will damit den dritten Abschnitt bezeichnen, der über die H o f f n u n g handelt. Man wird hier an die Stelle im zweiten Theil des böhmischen Catechismus erinnert, wo ebenfalls von der Hoffnung gehandelt wurde. Obwohl im Uebrigen die Darstellung des waldensischen Catechismus hier eine ganz andere ist als die im böhmischen, so klingt doch in der Frage: „Quelles choses destournent de cette Esperance?“ und der darauf gegebenen Antwort, die 68. Frage des böhmischen Catechismus: „Wo berühen dann die leut sunst mit jrer hoffnung on das selbige?“ und die darauf erfolgende Antwort an. Es wäre möglich, daß die Uncorrectheit des böhmischen Catechismus, die wir in der Art sehen mußten, wie die Hoffnung im zweiten Theil behandelt wird, den waldensischen Umarbeiter verleitet habe, hier den Anfang des dritten Abschnittes des ursprünglichen Catechismus zu sehen und dem so aufgefaßten Zusammenhange in der Weise nachzuhelfen, wie er es gethan hat. Zuletzt nimmt dann der Umarbeiter aus dem Anfang des zweiten Theils im böhmischen

Catechismus in kurzem Auszuge das auf, was über die Jungfrau Maria und die Heiligen und ihre Verehrung gesagt ist, und zwar wird dies in sehr loser Weise durch die Frage angeknüpft: „Et que dis tu de la bien-heureuse vierge Marie?“ etc. Der waldensische Umarbeiter schließt seinen Catechismus in einer Weise, die sehr deutlich an den Schluß des böhmischen Catechismus erinnert: „En quoy consiste la vie Eternelle? Resp. En la foy vive et operante et en perseverance en icelle. Le Sauveur dit au 17. de S. Jehan: Ceste cy est la vie Eternelle, qu'on te conoisse seul vray Dieu et Jesus Christ lequel tu as envoyé (vgl. Fr. 33 des böhm. Cat.). Et celui qui perseverera jusqu'à la fin sera sauvé. Amen!“ Es scheint, als seien der Schluß der drei ersten Abschnitte über die drei Grundtugenden im böhmischen Catechismus (Fr. 33.) und der Schluß am Ende des zweiten Theils desselben in diesem Schlusse des waldensischen Catechismus zusammengeflossen.

Es wird aus dieser Vergleichung hervorgegangen sein, daß die deutsche Bearbeitung des böhmischen Catechismus der ursprünglichen Gestalt näher steht, als die waldensische Redaction. Daß weiter diese letztere, welches auch im Uebrigen ihr Verhältniß zu der ersteren sein möge, jedenfalls der Zeit nach jünger ist, wird dadurch erwiesen, daß in der waldensischen Bearbeitung schon vieles von dem unterdrückt ist, was noch in der deutschen Ausgabe des böhmischen Catechismus an den früheren vorreformatorischen Standpunkt erinnert, während man andererseits in jener waldensischen Bearbeitung, besonders in den letzteren Partien derselben, weit bestimmter die protestantische Lehre ausgedrückt findet. Nach Luthers Beurtheilung lag die bei weitem bedeutendste Differenz zwischen der Lehre der böhmischen Brüder und der wahren evangelischen Lehre in ihrer falschen Auffassung vom Glauben und seinem Verhältniß zur Liebe, in ihrer noch dem römischen Standpunkte angehörigen Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung. Es ist bereits gezeigt, wie die Lehrdarstellung über den Glauben im böhmischen Catechismus diesem Urtheil Luthers durchaus entspricht. Alles dies ist aber im waldensischen Catechismus verwischt, und mit der Absicht, diese frühere, falsche Lehrdarstellung zu unterdrücken, hängt es zusammen, daß der Umarbeiter die Folge der Fragen und Antworten in jener Partie umänderte. Sehr bezeichnend für das Verhältniß des nachreformatorischen

Umarbeiters zu dem früheren Zustande des Catechismus ist es, wie er statt der angegebenen Definition des Glaubens an Christus im böhmischen Catechismus, die übrigens ganz und gar mit der von den böhmischen Brüdern früher acceptirten Auffassung vom Glauben an Gott zusammen stimmt, auf die Frage nach dem Wesen des Glaubens an Christus die den Einfluß des protestantischen Lehrbegriffs aufs offenste zeigende Antwort folgen läßt: „En ce que je le cognois lui mesme vray Dieu et vray homme, qui est né et qui a souffert etc. pour ma Redemption, Justification et que je l' aime et desire d'accomplir ses Commandemens.“ Nur am Schlusse tritt die ursprüngliche, zugleich den Zusammenhang des Ganzen bewahrende Antwort wieder hervor, während im Anfang aus der bessern Kenntniß des waldensischen Umarbeiters von der protestantischen Lehre eingetragen ist. Die für den vorreformatorischen Standpunkt der ursprünglichen Lehrweise des Catechismus so charakteristische Stelle über die sechs Gebote Christi, worunter das gänzliche Verbot alles Schwörens, hat der waldensische Catechismus gar nicht mehr. Die bestimmte Lehre von der Zweizahl der Sakramente, die uns von vorn herein den waldensischen Catechismus verdächtig erscheinen ließ, findet sich im böhmischen Catechismus noch nicht, wie ja denn auch Luther weiß und es tadelt, daß die böhmischen Brüder noch die sieben Sakramente der römischen Kirche festhalten.

Obwohl es nun aber keinem Zweifel unterliegen kann, daß der waldensische Catechismus eine dem 16. Jahrhundert und der Zeit nach der Reformation angehörige Umarbeitung ist, die denselben Zwecken folgte, welche wir als die leitenden bei der in den waldensischen Manuscripten vorliegenden Fälschung kennen gelernt haben, und die deßhalb auch viel jünger sein muß als die deutsche Bearbeitung des böhmischen Catechismus von 1523 (1532), so ist doch dessenungeachtet eine doppelte Frage noch unentschieden geblieben, nämlich die Frage nach dem bestimmteren Verhältniß der waldensischen Redaction zu der deutschen von 1523, sowie die Frage nach den ursprünglichen Eigenthümern des Catechismus in seiner ersten Gestalt.

Was die erste Frage betrifft, so wird eine entscheidende Antwort auf dieselbe erst dann gegeben werden können, wenn es möglich sein sollte, den früheren böhmischen Catechismus selbst

zu vergleichen. Bei der jetzigen Sachlage, wo wir die waldensische Bearbeitung nur mit der deutschen vergleichen können, wird man alle Uebereinstimmungen zwischen beiden auf die Uebereinstimmung der deutschen Ausgabe mit dem älteren böhmischen Original zurückführen können und es so als ungerechtfertigt zurückweisen dürfen, auf jene Uebereinstimmungen den Beweis der mittelbaren oder unmittelbaren Abhängigkeit zu gründen, der zwischen der waldensischen Bearbeitung und der deutschen bestehen könnte. Stellte sich dagegen durch die Vergleichung mit dem böhmischen Original des deutsch herausgegebenen Kindercatechismus heraus, daß die waldensische Redaction abhängig sei von Abweichungen der deutschen Ausgabe vom böhmischen Original, deren es sehr wahrscheinlich, und wohl ziemlich bedeutende gegeben haben wird, so würde die Abhängigkeit der waldensischen Redaction von der deutschen Ausgabe erwiesen sein.

Die zweite Frage, ob nicht etwa doch der Catechismus wenn auch nicht in der Gestalt, wie er jetzt in der waldensischen Redaction vorliegt, sondern in seiner ersten und ursprünglichen, die freilich nicht mehr erhalten ist, unter den Waldensern entstanden und von ihnen zu den böhmischen Brüdern gekommen sei, würden wir gar nicht aufzuwerfen Grund haben, wenn wir es nicht mit einer eingewurzelten Auffassungsweise zu thun hätten, die jede bloße Möglichkeit ergreift, um die Vorstellungen behaupten zu können, denen sie in Betreff der waldensischen Manuscripten-Literatur huldigt. Was den ersten Ursprung des Catechismus betrifft, so ist es allerdings nicht unmöglich, daß er den Waldensern angehört habe. Man kann sogar, wie geschehen ist, darauf hinweisen, daß wohl die Sitte, wonach man unter den Waldensern bei Abwesenheit der wandernden Prediger die einzelnen Mitglieder sich unter einander nach Büchern unterrichten ließ, die Veranlassung dazu geworden sein möge, Catechismen in der Form von Fragen und Antworten zu verfassen. Allein wenn auch wirklich unter den Waldensern diese Form des Catechismus entstanden wäre, so wäre damit doch noch keineswegs nothwendig verbunden, daß der Catechismus von ihnen herrühre, der uns in den beiden verglichenen Redactionen vorliegt. Es darf nicht übersehen werden, daß die waldensische Redaction des Catechismus, welche uns vorliegt, zwar bestimmt auf den böhmischen Catechismus zurückweist, nicht aber auf einen früheren waldensi-

schen Catechismus. Jene Abhängigkeit von dem böhmischen Catechismus geht daraus hervor, daß in der waldensischen Redaction desselben die Lehrdarstellung, welche auf die wikleffitisch-hußitische Entwickelung bestimmt zurückweist, zwar zurückgedrängt und fast bis zur Unkennbarkeit verwischt, aber doch nicht so ganz und gar unterdrückt ist, daß nicht, wie wir an der auch in der waldensischen Redaction noch zurückgebliebenen Definition vom lebendigen Glauben wahrnehmen, bei Vergleichung des waldensischen Catechismus mit dem böhmischen die zurückgelassenen Reste jener mit Absicht zurückgedrängten Lehrdarstellung erkennbar würden. So ist denn die Sachlage diese, daß selbst in dem Fall, daß ein älterer waldensischer Urcatechismus dem böhmischen zu Grunde gelegen haben sollte, was übrigens nichts als eine reine Hypothese ist, doch nicht dieser hypothetische waldensische Urcatechismus als die Grundlage der späteren, nachreformatorischen Redaction des Catechismus angesehen werden dürfte, sondern nur der böhmische Catechismus. Die Entstehung der waldensischen Redaction setzt in keiner Weise die Hypothese eines waldensischen Urcatechismus vor dem böhmischen als nothwendig voraus. Bei dieser Sachlage aber wird man uns Recht geben, wenn wir behaupten, daß die historische Forschung nichts mit solchen in keiner Weise positiv begründeten bloßen Möglichkeiten zu thun hat, und daß sie daher in unserm Falle nicht hinter den böhmischen Catechismus mit einer ganz und gar unmotivirten Hypothese zurückgreifen darf, sondern daß sie dabei stehen bleiben muß, das ursprüngliche Eigenthum in Betreff des in Frage stehenden Catechismus den böhmischen Brüdern zuzusprechen, bei denen sie den Catechismus früher und in ursprünglicherer Gestalt vorfindet, zumal, da sich bereits als gewiß herausgestellt hat, daß in der waldensischen Manuscripten-Literatur auch andere Schriften als ursprünglich-waldensische mitgetheilt werden, die doch unzweifelhaft böhmischen Ursprungs sind.

Blicken wir jetzt auf das Resultat unserer Untersuchungen zurück, so haben sich folgende Stücke der waldensischen Manuscripten-Literatur als solche herausgestellt, die ihre jetzige Gestalt einer mit denselben in der Zeit nach der Reformation vorgenommenen Fälschung verdanken und zum großen Theil nicht einmal ursprüng-

lich unter den Waldensern entstanden sind: die Memoiren Morels, welche das gefälschte Bruchstück des Morelschen Berichts enthielten, Almanach spirituel, in welchem gefälschte Stücke aus der Confessio Taboritarum über die Sakramente aufgenommen waren, ferner die Schriften über das Purgatorium, die Anrufung der Heiligen, die Sätze über die Sakramente, welche letzteren, wahrscheinlich aus Almanach spirit. genommen, am Ende des Perrinschen Geschichtswerks abgedruckt sind, und zuletzt der Catechismus. Zugleich hatte sich dabei herausgestellt, daß auch das, was Perrin unter der Ueberschrift: „De la discipline“ zusammen hat abdrucken lassen, Stellen aus den gefälschten Stücken enthält und sich somit überhaupt als verdächtig darstellt. Damit hätten wir denn bestimmt in Beziehung auf eine Reihe derjenigen Schriften, die uns auf Grund der Vergleichung mit dem Bericht Morels an Oecolampadius als verdächtig erscheinen mußten, die nachreformatorische, tendenziöse Fälschung erkannt. Während jedoch unter den als gefälscht nachgewiesenen Schriften einige auftreten, die früher nicht in den Bereich unseres Verdachtes fielen, wie die Schriften vom Purgatorium, von der Anrufung der Heiligen, ist dagegen von einigen, die den Verdacht nachreformatorischer Entstehung oder Interpolation auf's allerоffenste zeigten, die Fälschung noch nicht nachgewiesen. Außer den minder wichtigen Schriften, dem „Buche über die Tugenden“ und der Schrift: „Lumiere et thresor de la foy“ sind hier vornehmlich die dem Jahr 1120 zugeschriebene Confession und die Schrift vom Antichrist zu nennen.

Aber noch nach einer andern Seite hin ist es von Interesse, den Umfang derjenigen Schriften ins Auge zu fassen, die wir als gefälschte erkannt haben. Wir finden nämlich, daß die Fälschung, so weit wir sie erkannt haben, wenn auch lange nicht alle Nummern der verschiedenen Cataloge über die waldensischen Manuscripte, doch fast alles das umfaßt, was von Perrin veröffentlicht ist und worauf sich daher die Täuschung über die frühere Gestalt und Geschichte der waldensischen Sekte vor der Reformation gestützt hat. Außer einigen minder wichtigen, und dazu gleicherweise verdächtigen Citaten, ist es wieder nur die Confession und die Schrift vom Antichrist, welche Perrin außer den Stücken hat abdrucken lassen, von denen wir bereits die Fälschung nachgewiesen haben. Aus dem Lehrgedicht: „la nobla

Leyczon“ hat Perrin noch gar nichts abdrucken lassen, und Leger nur einzelne, und zwar solche Bruchstücke, welche der falschen Darstellung über den früheren Zustand der Sekte am wenigsten Eintrag thun konnten, während er die charakteristische Ausführung über das neue Gesetz Christi und sein Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetze zurückbehielt.

Gerade die beiden wichtigeren Schriftstücke aber, von welchen wir die Fälschung noch nicht nachgewiesen haben, die Confession und die Schrift vom Antichrist tragen den Charakter des Nachreformatorischen am alleroffensten unter allen an sich.

Die Confession, die dem Jahr 1120 zugeschrieben wird, bietet auch in keinem Worte etwas Vorreformatorisches dar. Nicht allein, daß in ihr nichts von den früheren charakteristischen von der reinen evangelischen Lehre abweichenden Eigenthümlichkeiten der waldensischen Sekte enthalten ist; auch nicht einmal irgend etwas Fremdartiges tritt uns in ihr entgegen, in der Weise, wie dies in den der Literatur der böhmischen Sekten entlehnten und in der Zeit nach der Reformation umgearbeiteten Schriften der Fall ist. Die Confession stellt vielmehr in allen ihren Sätzen, in allen ihren Worten die Lehre der Reformation in der allerbestimmtesten Weise dar. Sie ist eine rein protestantische Confession aus der Zeit nach der Reformation. Darin hat es denn auch seinen Grund, daß Perrin dieselbe in den Memoiren Morels vorfand. Sie mag von diesem Reformator der Waldenser verfaßt sein.

Was die Schrift vom Antichrist betrifft, so haben wir schon früher (S. 29 ff.) dargethan, weßhalb diese Schrift, obwohl sie manches Fremdartige enthält, was auf einen vorreformatorischen, wenigstens auf einen von der Reformation unabhängigen Ursprung hinweist, doch unmöglich unter den Waldensern in der Zeit vor der Reformation entstanden sein kann. Wir haben auch schon früher darauf hingewiesen, wie diese Schrift reich an solchen Stellen ist, in welchen man den Einfluß der reformatorischen Lehrentwickelung auf's deutlichste wahrnimmt [1]. So

---

[1] Man beachte z. B. folgende Stelle über das wahre Amt der Diener in der Kirche: „Les choses auxquelles sont tenus les ministres pour servir le peuple sont celles-ci: lui présenter la parole évangélique et la parole de la réconciliation, ou la loi de grâce, selon

weist in dieser Schrift Alles aufs bestimmteste darauf hin, daß uns auch in ihr, so wie sie in der waldensischen Manuscripten=

---

le dessein et l'intention de Christ." (Monastier II. S. 353.) An einer anderen Stelle heißt es: „La seconde oeuvre de l'Antechrist est qu'il ôte et enlève à Christ le mérile de Christ avec toute la suffisance de la grâce, de la justice, de la régénération, rémission des péchés, de la sanctification, de la confirmation et de la nourriture spirituelle" etc. (Ebendas. S. 337.). Es möge hier auch das schon früher erwähnte kurze Glaubensbekenntniß, das sich in der Schrift vom Antichrist vorfindet und für den Charakter der waldensischen Bearbeitung dieser Schrift sehr charakteristisch ist, nach Monastiers Uebersetzung seinen Platz finden. „Qu'il soit connu (manifeste) à tous et à chacun, que la cause de notre separation a été telle: savoir, la verité essentielle et ministerielle de la foi, et la connaissance intime d'un vrai Dieu en trois personnes, dans une unité d'essence, (connaissance) que ne donne ni la chair ni le sang; le culte convenable dû à Dieu seul, l'amour qui lui appartient au-dessus de toutes choses, la glorification (sanctification) et l'honneur qui lui est dû aussi au-dessus de toutes choses et de tout ce qui se nomme; l'esperance vive qui est par Christ en Dieu; la régénération et le renouvellement interieur par la foi, par l'espérance et par la charité; le merite de Christ en toute suffisance de grâce et de justice; la participation ou la communion de tous les élus; la remission des péchés, la sainteté de la vie (sainte conversation), et le fidèle accomplissement de tous les commandements par la foi en Jésus-Christ; la véritable repentance (pénitence), la persévérance jusqu' à la fin et la vie éternelle." Man bemerkt bald die enge Verwandtschaft, die zwischen diesem kurzen Glaubensbekenntnisse und zwischen dem Inhalt und der Lehrdarstellung des waldensischen Catechismus besteht. Es ist hier dieselbe Verwirrung der durcheinandergeworfenen Sätze zu bemerken, deren Tendenz darin ersichtlich ist, das fromme Handeln in den drei Grundtugenden, die Heiligkeit des Lebens, worauf früher ein falscher Nachdruck gelegt wurde, in Einklang mit dem Satze von der Rechtfertigung durch den Glauben zu bringen, was jedoch nicht recht gelingen will, sondern so ausfällt, daß man sieht, wie der waldensische Umarbeiter das innere Verhältniß dieser beiden Seiten des christlichen Lebens nicht recht begriffen hat. Man beachte auch, um die bezeichnete Verwandtschaft im Einzelnen zu erkennen, wie hier dieselbe Erklärung von der Kirche auftritt (communion de tous les élus), welche sich (vgl. oben S. 25) auch im Catechismus findet; wie ferner in der „persévérance jusqu' à la fin et la vie éternelle" derselbe Schluß, wie im Catechismus, ans Ende dieser Confession tritt. So findet sich übrigens noch manches andere in der Schrift vom Antichrist, was auf die nahe Verwandtschaft zwischen dieser Schrift in ihrer waldensischen Redaction und zwischen dem waldensischen Catechismus hinweist.

Literatur aufbewahrt ist, eine Arbeit des nachreformatorischen Fälschers vorliegt. Höchst wahrscheinlich ist es zudem gerade von dieser Schrift vom Antichrist, daß sie ursprünglich den böhmischen Brüdern angehört habe. Bei allem Einfluß der reformatorischen Lehre, den man wahrnimmt, tritt uns doch auch wieder manches Fremdartige in dieser Schrift entgegen, ganz wie es der Fall in den waldensischen Schriften ist, denen ein vorreformatorisches Original zu Grunde gelegen hat. Dazu kommt, daß es gerade in den böhmischen Sektenkreisen sehr gebräuchlich war, das römische Wesen unter dem Gesichtspunkte des Antichrists anzugreifen. Schon bei den sogenannten Vorläufern Hußens (Milicz von Kremsier, Matthias von Janow) finden wir das Eifern gegen den Antichrist, und auch Huß selbst hat eine Schrift über den Antichrist geschrieben. Dennoch ist es uns nicht gelungen, das Original zu der waldensischen Schrift vom Antichrist in der böhmischen Literatur wiederzufinden. Wir haben oben (S. 55.) darauf hingewiesen, daß der Anfang der Schrift, wie er von Perrin und Leger angegeben wird, auf die Schrift der böhmischen Brüder über die Ursachen ihrer Trennung von der römischen Kirche (vgl. oben S. 41 ff.) als das ihr zu Grunde liegende Original schließen läßt. Allein wir sind nicht im Stande, dieser Vermuthung weiter nachzugehen, da uns jene Schrift der böhmischen Brüder nicht zur Hand ist, von der es sehr zweifelhaft ist, ob sie überhaupt noch erhalten ist. Im Druck scheint sie nicht veröffentlicht zu sein, denn wir haben nirgends die Erwähnung von der Herausgabe dieser Schrift gefunden. Vielleicht, daß sie sich im böhmischen oder lateinischen Manuscript noch irgendwo in einer Bibliothek wiederfindet und dann eine Entscheidung über ihr Verhältniß zur waldensischen Schrift vom Antichrist möglich macht.

Wir gestehen gern, daß durch unsere bisherigen Untersuchungen die Kritik über die waldensische Manuscripten-Literatur noch keineswegs zu Ende geführt ist. Diese Kritik kann nur dadurch vollendet werden, daß in Beziehung auf alle überlieferten Schriftstücke die Frage nach ihrer Echtheit oder Unechtheit beantwortet ist. Unsere bisherigen Untersuchungen haben nur herausgestellt, daß ein großer Theil der waldensischen Manuscripten-

Literatur, aber allerdings der bei weitem wichtigste, in der Gestalt, den die Schriften jetzt darbieten, aus einer in der Zeit nach der Reformation vorgenommenen Fälschung hervorgegangen ist. Obwohl nun der Verdacht der Unechtheit weiter reicht, als er bisher durch unsere Untersuchungen bestimmt begründet ist, und so z. B. auch die prosaischen Stücke, welche Hahn zuerst aus den Genfer Manuscripten hat abdrucken lassen, sehr deutliche Spuren der Unechtheit an sich tragen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß nicht auch Echtes in der waldensischen Manuscripten-Literatur aufbewahrt ist und zwar gerade unter dem, was von Perrin und Leger nicht benutzt und veröffentlicht ist, und was daher der von ihnen vertretenen Auffassung über den früheren Zustand der Sekte nicht entsprochen zu haben scheint. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß u. A. das bedeutendste unter den waldensischen Lehrgedichten, die „nobla Leyczon“ aus der waldensischen Sekte vor der Reformation herstammt und ihre frühere Gestalt demgemäß deutlich erkennen läßt. Auch die übrigen Lehrgedichte weisen in manchen Stücken, wenn auch nicht so bestimmt und deutlich, auf diese frühere Gestalt der Sekte hin.

Erst dann hat die Kritik in Betreff der waldensischen Manuscripten-Literatur ihr Werk vollzogen, wenn sie Echtes und Unechtes in ihr von einander geschieden hat. Daß wir es aber nicht unternehmen, jetzt die Kritik zu diesem Ende fortzuführen, hat seinen Grund darin, daß wir bei dem jetzigen Stande unserer Untersuchung die Mittel noch nicht in der Hand haben, über Echtes und Unechtes in der waldensischen Manuscripten-Literatur zu entscheiden. Diese Entscheidung wird sich auf eine innere Kritik zu stützen haben, durch welche das Echt-Waldensische unterschieden wird von dem, was seinem Inhalte nach dem Echt-Waldensischen fremd ist. Denn das können wir nicht erwarten, daß wir alle von dem späteren Fälscher gebrauchten Originalstücke noch auffinden werden, um durch diesen allerdings sichersten äußern Beweis die Unechtheit herauszustellen. Und andererseits können wir nicht mehr eine waldensische Schrift, die uns aus Gründen innerer Kritik als verdächtig erscheint, darum für echt halten, weil wir ihren eigentlichen Ursprung positiv noch nicht entdeckt haben. Die innere Kritik aber, welche die Untersuchung über Echtes und Unechtes in der walden-

sischen Manuscripten-Literatur zu Ende zu führen hat, setzt nothwendig eine bestimmte Einsicht in den ursprünglichen Charakter des Waldensischen und seine Eigenthümlichkeit voraus. Nur in einer solchen bestimmten Einsicht in den ursprünglichen Charakter des Waldensischen hat man das Mittel in der Hand, um zu erkennen, was in der waldensischen Manuscripten-Literatur dem Waldensischen selbst angehört. Der negative Canon der inneren Kritik, von welchem unsere Untersuchungen in dieser Abhandlung ausgingen, daß nämlich Nichts als Echt-Waldensisches betrachtet werden dürfe, worin sich die eigenthümlichen Lehrsätze der Reformation ausgedrückt finden, die erweislich der Sekte vor der Reformation fremd waren, reicht jetzt nicht mehr aus, da wir gefunden haben, daß auch wirklich Vorreformatorisches, das durch jenen Canon nicht getroffen wird, in die waldensische Manuscripten-Literatur aufgenommen ist, obwohl es nicht ursprünglich den Waldensern angehörte und keineswegs die Eigenthümlichkeit des Waldensischen selbst in der Zeit vor der Reformation ausdrückt. Es ist ein positiver Canon nothwendig, der uns auf Grund der erkannten Eigenthümlichkeit des Waldensischen das ihm Angehörige erkennen läßt, und so sind wir jetzt darauf hingewiesen, so bestimmt als möglich dem Waldensischen in seiner ursprünglichen, noch von allen späteren fremden Einflüssen freien Eigenthümlichkeit nachzuforschen [1].

In Beziehung auf die entdeckte Fälschung in der waldensischen Manuscripten-Literatur kann man noch die Fragen nach der bestimmteren Zeit derselben, nach der Person des Fälschers und nach der eigentlichen Absicht aufwerfen, welche den Fälscher

---

[1] Wir bemerken übrigens, daß wir bei der wahrgenommenen Fälschung, die sich so weit über die waldensische Manuscripten-Literatur ausgedehnt hat, auch in Beziehung auf solche Schriftstücke, die in der Hauptsache als echte sich erweisen, doch keineswegs sicher sind, daß nicht auch sie einzelne Interpolationen und fälschende Abänderungen erfahren haben. Jedenfalls wird sich auf eine einzelne Stelle auch in diesen Schriftstücken kein Beweis mehr gegen Thatsachen gründen lassen, die im Uebrigen historisch feststehen. Es gilt dies vornehmlich von der Zeitbestimmung im Anfang der nobla Leyczon, welche zu so vielem Streit Anlaß gegeben hat. Vgl. über dieselbe die vierte Anmerkung.

zu seiner so planmäßigen Fälschung bewog. Wir müssen jedoch sagen, daß die Beantwortung dieser Fragen für den Zweck unserer Untersuchung von untergeordneter Bedeutung ist. Wir begnügen uns daher mit einigen Bemerkungen, die sich uns nahe legten, und unterlassen es, in genauere Untersuchungen über jene Punkte einzugehen, die nur für den von größerem Interesse sind, dem es auf eine genauere Kenntniß der nachreformatorischen Entwickelung der Sekte ankommt, wie denn auch nur auf Grund einer genaueren Untersuchung über die Geschichte der Sekte in der Zeit nach der Reformation jene Punkte bestimmter beantwortet werden können.

Gewiß würde man im Irrthum sein, wenn man annehmen wollte, jene Fälschung sei in der Absicht von einem Einzelnen unternommen, um auf diese Weise der in den Geschichtswerken des 17. Jahrhunderts vorliegenden falschen Darstellung über die frühere Gestalt der Sekte einen Halt zu geben. Man würde in diesem Falle schon das kaum begreifen, wie sich ein solcher kühner Betrug eines Einzelnen so allgemeinen Eingang hätte verschaffen können. Die Entstehung der Täuschung wird nur begreiflich, wenn man sie im Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung der Sekte seit der Reformation auffaßt. Man muß sich erinnern, wie schon sehr bald das Bestreben in der Sekte wahrgenommen wird, trotz der Abänderungen, welche man unter dem Einfluß der Reformation vornimmt, doch den Gesichtspunkt der Einheit des neuen Zustandes mit dem früheren festzuhalten. Und um gerecht zu sein, muß man zugestehen, daß dies Bestreben nicht etwa aus der Eitelkeit hervorging, sich als eine ältere, selbstständige reformirte Kirche geltend zu machen, obwohl sich dieselbe bald eingemischt haben mag. Außerdem daß man wirklich glauben mochte, manches Eigenthümliche aus der früheren Zeit (wie z. B. die strenge Zucht) sei werth, erhalten zu werden als eigenthümliche gute „Beilage“ dieser besondern Gemeinschaft, und daß manches sich von den übrigen protestantischen Kirchen Unterscheidende doch auch seine Berechtigung neben jenen habe, waren es vornehmlich praktische Gründe, welche die Waldenser des 16. Jahrhunderts bewogen, den Gesichtspunkt der Einheit mit dem früheren Zustande festzuhalten. Nur auf diese Weise glaubte man der Reformation in der Sekte überhaupt auf dem Wege allmähliger Entwickelung allgemeinen Eingang verschaffen

zu können. Auch scheint nicht wenig der Umstand in Rechnung gebracht werden zu müssen, daß man auf diese Weise der Sekte auch nach der Reformation dieselbe Schonung erhalten zu können glaubte, die ihr vor der Reformation von Seiten der französischen Könige gegenüber der römischen Kirche zu Theil geworden war, auf welche sie aber nicht hoffen konnte, wenn sie sich als den verfolgten, neuen reformirten Kirchen zugehörig darstellte. (Vgl. das in der ersten Anmerkung hierüber Gesagte.) Indem man aber so das Neue mit dem Alten zu vermitteln suchte, ohne daß man principiell mit dem alten Zustande gebrochen und sich auf den neuen Boden der Reformation gestellt hätte, mußte bei dem principiellen Gegensatze zwischen dem Alten und Neuen das christliche Leben in der Sekte und die christliche Lehre eine Mischgestalt annehmen, in der das Fremdeste unvermittelt zusammentrat: es mußte aber weiter dadurch auch ein System bewußter und unbewußter Täuschung über das Verhältniß zwischen Altem und Neuem eingeleitet werden, durch welches dem „frommen Betruge" das weiteste Feld eröffnet wurde. In den gefälschten Stücken der waldensischen Manuscripten-Literatur tritt uns jene innerlich haltlose Mischgestalt entgegen, welche den Zustand der Sekte in den ersten Zeiten nach der Reformation charakterisirt. Die Fälschung selbst scheint aus der von Anfang an genährten Täuschung über das Verhältniß zwischen Altem und Neuem entsprungen zu sein, wie sie ihrerseits dazu beigetragen hat, diese Täuschung zu vollenden. Ebendeßhalb ist auch nicht wahrscheinlich, daß diese Fälschung das unvorbereitete Werk eines Einzelnen gewesen sei, wenngleich sie von einem Einzelnen zusammengefaßt und zum Abschluß gebracht sein mag. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser letzte Fälscher schon manche Umarbeitungen älterer Schriftstücke vorfand, die er benutzen konnte, und die ursprünglich unternommen waren, nicht sowohl, um über den früheren Zustand zu täuschen, als vielmehr in der Absicht, Schriften, die im Gebrauch der Barben waren, für das Bedürfniß der Gegenwart passend zu machen, so daß sich in solchen Redactionen früherer Schriften der Umgestaltungsproceß dargelegt hätte, der in der Sekte vorging und bei dem man das Alte mit dem Neuen möglichst zu bewahren strebte.

Diese Vermuthung über die Entstehung der Fälschung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch das, was sich über die be-

stimmtere Zeit derselben und den letzten Redactor der gefälschten Literaturstücke als das Wahrscheinlichste herausstellt. Unsere früheren Untersuchungen über Perrins Manuscripte führten uns zu dem Schlusse, daß wohl die meisten derselben und gerade die, worauf es ankommt, ihrem Alter nach nicht vor die Zeit von 1550 zurückreichen möchten. Auf die Zeit nach 1550, als die Zeit der letzten Redaction der Fälschung, scheint nun auch alles zu führen, was sich mit Wahrscheinlichkeit darüber schließen läßt. Wir können nämlich nicht wohl annehmen, daß Perrin, durch den die gefälschten Literatur-Stücke allerdings zuerst veröffentlicht und als echte benutzt sind, an der Fälschung Theil gehabt hätte. Seine Darstellung macht überall mehr den Eindruck eines Mannes, der selbst getäuscht ist und wegen seiner einseitigen und parteiischen Anschauungsweise leicht getäuscht werden konnte, als den eines Mannes, der absichtlich die Täuschung macht. Zudem beruft sich Perrin bei seiner Darstellung öfter auf die Memoiren des Vigneaux, und da Hahn diese Memoiren im Cambridger Exemplar verglichen hat und nichts über eine Differenz von der Darstellung Perrins bemerkt, so muß es als erwiesen angesehen werden, daß die Täuschung schon in den Memoiren des Vigneaux eine vollendete war. Diese Memoiren aber sind vom Jahr 1587 datirt. Andererseits scheint es uns unwahrscheinlich, daß die Fälschung bereits in den ursprünglichen Memoiren Morels vorgelegen habe, so daß also Morel selbst der Urheber derselben gewesen wäre. Wenn das gefälschte Bruchstück des Morelschen Berichts von Perrin den Memoiren Morels entnommen ist, und wenn daraus folgt, daß diese Fälschung in den Memoiren, wie sie dem Perrin vorlagen, nicht vereinzelt gestanden habe, so halten wir es doch für das Wahrscheinlichere, daß die Memoiren Morels selbst später erst gefälscht sind. Denn weder hätte Morel seine Zeitgenossen in der Sekte, die, wie er selbst, den wahren Gang der Dinge aus eigener Erfahrung kannten, durch eine falsche Darstellung täuschen können, noch auch läßt sich denken, daß derselbe Mann, der sich so offen dem Oecolampadius gegenüber zeigt und nach seiner Rückkehr so offen über die Irrthümer der Sekte unter den Waldensern von Merindolum spricht (vgl. die oben S. 20 aus des Crispinus Acta martyrum angeführte Stelle aus der Rede Morels), später hätte durch falsche Memoiren täuschen wollen. So werden wir also auch

von dieser Seite in die Zeit nach Morel, in die Zeit nach 1550, also in die Zeit des Vigneaux verwiesen. Den Vigneaux aber, den ersten Sammler der in Frage kommenden Manuscripte, den Verfasser geschichtlicher Memoiren, welche den spätern Geschichtswerken zu Grunde liegen, zugleich als Theilnehmer an der Fälschung, wohl als den letzten Redactor derselben zu bezeichnen, kann um so weniger als übereilt betrachtet werden, je unwahrscheinlicher es ist, daß dieser waldensische Prediger, dessen Amtsthätigkeit wenigstens bis in die Zeit von dem Untergange Merindolums zurückreicht, ohne Kenntniß des wahren Hergangs der Reformation der Sekte gewesen sein sollte und ohne eigenes besseres Wissen durch eine falsche Darstellung und früher gefälschte Schriften hätte getäuscht werden können.

Will man uns gestatten, unsere Vermuthung noch bestimmter zu fassen, so würden wir die Fälschung in die Zeit nach 1571 setzen, also in die Zeit zwischen diesem Jahre und dem Jahre 1587, wo die Fälschung bereits als eine vollendete in den Memoiren des Vigneaux vorgelegen haben muß. Das Jahr 1571 war für die innere Entwickelung der Sekte in der Zeit nach der Reformation ein sehr bedeutungsvolles. Bis dahin waren die reformatorischen Bestrebungen in der Sekte nur vereinzelte in den verschiedenen einzelnen Kreisen derselben gewesen, und hatten sich nur sehr allmählich Raum verschaffen können. Jetzt schloß man sich zu einem Bunde zusammen, dessen Zweck zunächst die gegenseitige Hülfeleistung, die Gemeinsamkeit in der Vertheidigung gegen die Verfolgungen war, durch welchen aber auch erst ein gemeinsames kirchliches Leben fest begründet wurde. Es verpflichten sich alle waldensischen Gemeinden, die piemontesischen wie französischen, an der alten von den Vätern her zwischen ihnen bestehenden Gemeinschaft und an dem Bekenntniß der wahren reformirten Religion festhalten, sowie der bereits unter ihnen hergestellten äußern guten Ordnung und Disciplin gehorchen und sich den etwaigen Censuren und Strafen unterwerfen zu wollen. Man hat sich hier nicht dadurch irre leiten zu lassen, daß es scheint, als sei nur ein bereits Bestehendes durch diese Beschlüsse sanctionirt. Man faßt solche Beschlüsse nicht ohne daß eine Nothwendigkeit dazu vorliegt. Zwar wurde nichts Neues durch diese Beschlüsse hergestellt, aber, was in der Zeit seit 1530 allmählich und vereinzelt sich herausgebildet und gestaltet hatte, das wird durch

diese Union von 1571 zu einem festen Abschluß geführt und zu einem die ganze Sekte in den verschiedenen Gegenden wieder zu einer wirklichen Gemeinschaft verbindenden Gesetz erhoben. (Vgl. die erste Anmerkuug). Sollten wir irren, wenn wir die Bestimmungen über die Disciplin, wie wir sie bei Perrin II. S. 225 ff. zusammengestellt finden, für diejenigen halten, zu welchen man sich durch die Union von 1571 allgemein verpflichtete als zu solchen freilich, die damals (1571) nicht durchaus neu waren? Sollten wir irren, wenn wir vermuthen, daß der Standpunkt des Fälschers auch in Betreff der Darstellung über den alten Lehrbegriff der Sekte nicht sowohl der vom Jahre 1530 als der vom Jahre 1571 ist, so daß also der Fälscher den Zustand vor 1571 als den früheren alten Zustand der Sekte überhaupt dargestellt habe, ohne auf die Veränderungen seit der Reformation weitere Rücksicht zu nehmen? Gewiß erscheint die Entstehung der Fälschung wie der Eingang, den sie gefunden hat, begreiflicher, wenn man sie im Zusammenhange mit jener späteren Entwickelung in der Sekte betrachtet.

Anmerkungen zur ersten Abhandlung.

Erste Anmerkung.

Zur Geschichte der Waldenser unmittelbar vor und nach der Reformation.

Man wird es nicht erwarten, daß wir hier eine nach allen Seiten erschöpfende Darstellung der Geschichte der Waldenser im 16. Jahrhundert geben. Unser Zweck ist es allein, eine Reihe von Bemerkungen zusammenzustellen, welche dazu beitragen können, in Betreff jener Geschichte einige Gesichtspunkte bestimmter hervortreten zu lassen, welche von den Geschichtsschreibern bisher nicht, wie es nothwendig gewesen wäre, hervorgehoben sind und welche der Art sind, daß sie die Entstehung der falschen Darstellung der früheren Geschichte der Sekte und die damit zusammenhängende Fälschung der waldensischen Literatur erklärlicher erscheinen lassen.

Es scheint uns hier zunächst die Lage beachtenswerth, in welcher sich die waldensische Sekte in der Zeit vor der Reformation befand. Es ist bekannt, daß die Waldenser sich in jener Zeit dem Cultus der römischen Kirche äußerlich anschlossen und überhaupt dem römischen Klerus äußerlich die Obedienz nicht verweigerten; daß sie vielmehr äußerlich den Gesetzen der römischen Kirche gemäß lebten, bei den Priestern beichteten, Messe hörten, Zehnten entrichteten u. s. w. Das eigenthümliche christliche Leben in der Sekte beschränkte sich auf das Hören der heimlichen Predigten der sogenannten Barben und auf das heimliche Beichten bei denselben, denn daß auch die Ohrenbeichte bei den Barben noch in jener Zeit üblich war, ergiebt sich aus dem Berichte Morels („ipsamque personam in confessione clandestine audimus"), sowie aus Artikel VII. der Angrogner Beschlüsse. Dennoch war dieses heimliche Wesen der Waldenser keineswegs ein Geheimniß, und es ist interessant, die Stellung genauer in's Auge zu fassen, welche die Waldenser mit dem öffentlichen Geheimniß ihrer Häresie in jener Zeit einnahmen. Wir finden nun, daß die römische Kirche und ihre Inquisition zwar keinen Augenblick aufhörte, die Häretiker von der Sekte des Petrus Waldus zu verfolgen; allein, wenn es der Inquisition auch in jener Zeit noch zuweilen gelang, die Waldenser zu beunruhigen, so bemerkt

mau doch, daß die Macht derselbenn keine sehr bedeutende mehr war, sondern von dem Willen der weltlichen Machthaber abhing und durch denselben sehr beschränkt wurde. Die Waldenser in Piemont hatten, nachdem die Truppen des Herzogs von Savoyen sie vergebens in ihren festen Bergen angegriffen hatten, schon am Ende des 15. Jahrhunderts Frieden und Bestätigung ihrer Freiheiten und Privilegien erlangt. Die Waldenser in der Provence und im Delphinate waren durch Edikte Louis XI. und Louis XII. geradezu in Schutz genommen gegen die Processe, mit welchen die Inquisitoren sie verfolgten. Besonders bemerkenswerth ist wegen seiner Fassung das Edikt des ersteren der beiden genannten Könige von Frankreich, das Edikt vom Mai 1478, das sich bei Perrin I. S. 118 ff. abgedruckt findet. Es wird darin allen Inquisitoren und königlichen Richtern und Beamten untersagt, die Bewohner der Thäler Loyse, Fraissiniere, L'Argentiere und anderer Thäler des Delphinats ferner unter dem Vorwande der Häresie mit Processen und Güterconfiscationen zu verfolgen. Alle Processe, welche noch im Gange sind, sollen niedergeschlagen, alle confiscirten Güter den Eigenthümern oder ihren Erben zurückgestellt werden. Das Edikt stützt sich darauf, daß die, welche des Verbrechens der Häresie wegen verfolgt würden, sich doch öffentlich bereit erklärten, als gute katholische Christen und nach den Gesetzen der römischen Kirche leben zu wollen. Es wird fürs Künftige jedes Inquisitionsverfahren von einer vorher einzuholenden königlichen Genehmigung abhängig gemacht und der Satz ausgesprochen, daß überall nur der der Häresie schuldig erklärt werden dürfe, der hartnäckig Behauptungen festhalte, die dem katholischen Glauben zuwider seien, nicht aber der, der erkläre, als guter Christ und Katholik leben zu wollen. Wir wollen nicht leugnen, daß die habsüchtigen Inquisitoren und die mit ihnen verbündeten Richter auch Unschuldige mit ihren Processen verfolgten, um sich ihrer Güter zu bemächtigen. Es ist jedoch keinem Zweifel unterworfen, daß die große Mehrzahl derer, denen jenes königliche Edikt Schutz vor der Inquisition verlieh, Waldenser waren, also solche, die vom Standpunkte der römischen Kirche aus als Häretiker betrachtet und als solche behandelt werden mußten, wenngleich sie ihre Häresie nicht öffentlich bekannten, sondern, wie sie sich äußerlich den Gesetzen der römischen Kirche fügten, so auch in jedem Augenblick zu der Erklärung bereit waren, daß sie als gute Christen und Katholiken leben wollten. Da aber die Richter fortan nach dem Edikt Louis XI. mit einer solchen Erklärung zufrieden sein sollten, so ist es klar, daß die Sekte der Waldenser, deren Häresie weder dem König selbst, noch der katholischen Bevölkerung unbekannt war, durch jenes Edikt in gewisser Weise sanctionirt wurde, freilich unter der Bedingung, daß sie äußerlich wenigstens die römische Kirche anerkannten und ihre Ordnungen befolgten. Aehnliche Edikte erließ auch Louis XII., von dem die römische Hierarchie vergebens eine Vollmacht für ihr Inquisitionsverfahren zu erlangen suchte. Nun erst begreift man es, warum der Erzbischof Claudius Seyssel, der es für seine Aufgabe hielt, die Waldenser in

seiner Diöcese wieder zum katholischen Glauben zurückzuführen und welcher zu dem Ende auch ein Werk verfaßte, in welchem er ihre Irrthümer zu widerlegen suchte (um 1515), den gewaltthätigen Weg der Inquisition verließ und es für das Räthlichste hielt, auf dem Wege der Güte und der Belehrung für seinen Zweck zu wirken. Das Verfahren der französischen Könige aber scheint von politischen Rücksichten geleitet zu sein. Denn in jener Zeit, wo fortwährend zwischen Frankreich und Savoyen um die Grenzländer gestritten wurde, mußte den französischen Königen daran liegen, die Grenzbevölkerungen sich nicht zu entfremden. Dies Verfahren konnte dann auch wieder nicht ohne Einfluß auf das Verhalten der Herzöge von Savoyen gegenüber ihren in den strategisch so wichtigen Grenzthälern wohnenden waldensischen Unterthanen sein. Es waren gewiß politische Rücksichten derselben Art mitleitend, als Herzog Philipp VII. seinen waldensischen Unterthanen, die bisher seinem Hause so treu angehangen hatten, ruhigen Genuß ihrer Privilegien gewährte, nachdem ein Angriff gegen sie mißlungen war, den die klerikale Partei angeregt hatte (vgl. Gilles a. a. O. S. 27 f.).

Die Reformation traf also die Waldenser in einem, wenn auch nicht durchaus gegen den römischen Klerus gesicherten, doch in einem solchen Zustande, daß die Existenz ihrer Sekte in einer ihnen genügenden Weise von der weltlichen Macht anerkannt und geschützt war. Es kann daher nicht auffallen, wenn wir zur Zeit der Reformation in der Sekte eine Partei antreffen, welche abgeneigt war, durch einen offenen Anschluß an die Sache der Protestanten die frühere gesicherte Lage der Sekte Preis zu geben. Als im Jahre 1532 in Angrogne, einem Orte in dem gleichnamigen Thale in Piemont, auf einer Versammlung, an der auch die Prediger und Abgesandten der südfranzösischen waldensischen Gemeinden sowie auch einige Prediger aus Deutschland (wohl der deutschen Schweiz) Theil nahmen, außer einer Reihe anderer Punkte über Lehre und kirchliches Leben auch der Beschluß gefaßt wurde, daß künftighin alle Verheimlichung der wahren Religion und alle äußerliche heuchlerische Theilnahme am römischen Cultus aufhören solle, fand sich eine Anzahl von Barben, die nicht mit allen Beschlüssen zufrieden waren, „estimans", wie Gilles (a. a. O. S. 33.) berichtet, „que ces reglemens nouveaux n'estoyent pas totalement necessaires, et qu'en les establissant on deshonoroit la memoire de ceux qui avoyent tout heureusement conduit ces Eglises jusqu' alors: et en outre, en se descouvrant plus de coustume, il est vraisemblable, que les adversaires s'en irriteroyent et en pourroient prendre occasion de persecuter l'Eglise."

Die Nachrichten, die über diesen Zwiespalt innerhalb der Sekte um 1532 auf uns gekommen sind, sind zu unbestimmt, um ein sicheres Urtheil zu begründen. Es scheint aber, als sei bei den widerstrebenden Barben die Rücksicht auf die dem öffentlichen Bekenntniß folgenden Gefahren nicht das eigentliche Motiv ihres Widerstandes gewesen, der vielmehr im Grunde gegen die Neuerungen ging, durch welche das alte Institut der waldensischen Predigerbrüder aufgelöst wurde, also vor Allem gegen die Aufhebung des Cölibats der Barben. Gilles erzählt, daß die vornehmsten unter den

Gegnern der Angrogner Beschlüsse, Daniel de Valence und Jean de Molines die Versammlung unwillig verlassen und sich zu den böhmischen Brüdern begeben hätten, um dort über die Neuerungen unter den Waldensern Klage zu führen. Von dort seien sie mit einem Schreiben der Prediger der böhmischen Brüdergemeinschaft an die Waldenser vom 27. Juni 1533 zurückgekehrt, das Gilles (S. 33 f.) hat abdrucken lassen. Es muß auffallen, daß die böhmischen Brüder, die selbst schon seit längerer Zeit mit den Reformatoren, den deutschen, wie den schweizerischen, in Verbindung getreten waren, in diesem Schreiben die Partie der am Alten festhaltenden Barben gegenüber den fremden Predigern unter den Waldensern nehmen. Die böhmischen Prediger sind sehr betrübt darüber, zu erfahren, „qu'esdites Eglises des Alpes, qui avoyent si longuement subsisté en bonne concorde, estoit entree quelque division, à l'occasion de certains Docteurs Suisses, qui y avoyent esté receus et y avoyent par leurs persuasions introduit certaines innovations, lesquelles avoyent aussi donné subject aux Papistes de les persecuter." Sie rathen, den fremden, unbekannten Lehrern nicht so leichten Eingang zu gewähren, und, sollten sie etwas der Besserung bedürftig halten, so möchten sie das selbst unter sich nach reiflicher Ueberlegung auf Grund des Wortes Gottes verbessern, „sans s' esmouvoir pour les gloses des hommes." Auch sollten sie dabei immer auf die Folgen achten und zusehen, ob eine Aenderung gut sei oder nicht, und so entweder sie weiter durchführen oder bessern, „selon qu'ils auroyent veu estre expedient, d'autant que le temps et la diligence donnent poids aux choses." Es zeigt sich hierin die Stellung, welche die böhmischen Brüder dazumal zu den Reformatoren einnahmen, in einem sehr zweifelhaften Lichte. Noch auffallender erscheint dies Verfahren derselben, wenn man von dem gewöhnlichen Gesichtspunkte ausgeht, als habe es sich zwischen der reformirenden und der am Alten mehr festhaltenden Partei unter den Waldensern um 1532 vornehmlich nur um die Frage gehandelt, ob man sich jetzt offen von der römischen Kirche trennen solle oder nicht. In dieser Frage hatten sich ja schon früher die böhmischen Brüder gegen die Gewohnheit der Waldenser erklärt. Allein, obwohl die Stelle im Briefe der böhmischen Brüder, wo sie von den in Folge der Neuerungen zu besorgenden Verfolgungen sprechen, auf diesen Punkt hinzuweisen scheinen, so scheint doch die am Alten festhaltende Partei darauf nicht allein Gewicht gelegt zu haben. In dem Briefe der böhmischen Brüder werden leider die Neuerungen, die man nicht billigen kann, nicht bestimmt ausgesprochen. Man erfährt aber darüber Genaueres durch das, was in den Geschichtswerken der böhmischen Brüderunität über die Gesandtschaft jener zwei Waldenser erzählt wird (vgl. Lasitius a. a. O. S. 228 f. und Camerarius a. a. O. S. 127 f.). Nach den Berichten dieser den böhmischen Brüdern angehörigen Geschichtschreiber kamen zwei Gesandte von den gallischen Waldensern, mit der Nachricht, daß unter diesen ein Zwiespalt ausgebrochen, und mit der Frage, ob unter den böhmischen Brüdern wirklich die Neuerungen eingeführt seien, von denen das Gerücht zu den Waldensern gekommen sei. Die reformirende Partei unter den Waldensern

scheint sich also auf solche Vorgänge unter den böhmischen Brüdern berufen zu haben. Die hauptsächlichste Veränderung aber, worüber sich die waldensischen Gesandten bestimmter zu unterrichten wünschen, ist die, „an ii Ministri, qui antea coelibes vivebant, uxores ducerent?“ Es handelt sich hier um die Frage, von deren Entscheidung das Bestehen oder die Auflösung des alten waldensischen Predigerstandes abhing. Wir haben früher gesehen, daß Luther (1523) an den böhmischen Brüdern das Eheverbot in Betreff der Prediger zu tadeln fand, obwohl sie den Austritt aus dem Predigerstande denen gestatteten, die sich zu verheirathen wünschten. Die böhmischen Brüder hielten noch 1533 an dem Verbot der Ehe für die Prediger fest, während durch die Angrogner Beschlüsse (Art. 12 ff. nach Perrin) das Eheverbot aufgehoben war. Die Antwort der böhmischen Brüder auf die Anfrage der beiden Waldenser läßt sich aus folgender Darlegung des Camerarius über die Ansicht der böhmischen Brüder in diesem Punkte entnehmen, die er giebt, nachdem er von jener Frage der beiden Waldenser erzählt hat: „Deterrebantur autem curantes in Ecclesiis Fratrum a frequentando conjugium, et periculorum impendentium exilii atque carceris metu, et praesentium difficultatum incommodorumque mole, cum naturâ ad conjugium propensis et voluntate proclivibus nullis hoc interdictum esset, ac copulatio quoque ut ista fieret honeste, adjumenta etiam afferrentur omnibus.“ Lasitius schließt seinen Bericht über die beiden Waldenser damit, daß er sagt, sie seien, nachdem sie zu den Ihren zurückgekehrt, von den böhmischen Brüdern nicht wieder gesehen worden. Nach Gilles hat zwar ihr Bericht bei den Waldensern und das mitgebrachte Schreiben, von welchem weder bei Lasitius noch bei Camerarius die Rede ist, neue Berathungen veranlaßt, die aber zu keinen anderen Beschlüssen führten, so daß sich jene Barben ins Privatleben zurückzogen, wo sie, wie wir schon früher anführten, so viel als möglich alle alten Bücher und Manuscripte über die Seite zu schaffen gesucht haben sollen. Wie es sich hiermit auch verhalte: es scheint als seien mit jenen beiden Barben die alten Barben überhaupt, die nicht in die Reformation eingehen wollten, von dem Predigtamte in der Sekte zurückgetreten, um den neuen Predigern den Platz zu lassen. Es scheint aber nicht, daß damit aller der Reformation entgegenwirkende Einfluß derselben aufgehört hätte.

Nach der Darstellung des Gilles nahmen an der Angrogner Versammlung nicht blos die piemontesischen, sondern auch die französischen Waldenser Theil, wie denn auch schon früher so gut jene, wie diese durch Gesandtschaften in Verbindung mit den schweizerischen Reformatoren getreten waren. Es könnte somit scheinen, als sei durch die Beschlüsse jener Versammlung, an der Abgeordnete der verschiedenen waldensischen Gemeinden Theil nahmen, die Reformation allgemein in der Sekte ein- und durchgeführt. Allein, obwohl überhaupt die innere Entwickelung in der waldensischen Sekte nach jener allerdings für sie epochemachenden Versammlung nur sehr bruchstückweise bekannt ist, so weist doch sehr vieles mit Bestimmtheit darauf hin, daß die Reformation durch jene Versammlung noch keineswegs in allen Kreisen der Sekte zu einer gleichen und allseitigen Durchführung gelangte.

Allerdings war durch jene Beschlüsse zu Angrogne jetzt die Sekte dem Einfluß der Reformation geöffnet. Die Partei der am Alt-Waldensischen festhaltenden Barben scheint nicht, wenigstens nicht überall durchgedrungen zu sein. Mit der Aufhebung des ehelosen und unstäten Lebens der früheren unter sich engverbundenen Barben war zugleich das Band zersprengt, das die frühere Sekte in ihrer Eigenthümlichkeit zusammenhielt. Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß jetzt reformirte Prediger aus der Schweiz Eingang unter den Waldensern finden, die ihnen die neue Predigt des Evangeliums bringen. Freilich scheinen sich auch diese den alten Einrichtungen und den alten Erinnerungen so viel als möglich anbequemt zu haben, um sich desto leichteren Eingang zu verschaffen; allein immer mehr mußte doch durch sie die neue Lehre und Anschauungsweise der Reformation an die Stelle des Alten treten. Man sieht, daß von dieser Seite her eine Entwickelung eingeleitet war, die immer mehr dahin führen mußte, die waldensische Sekte in dem neuen auch in Frankreich sich rasch ausbreitenden Protestantismus zu absorbiren.

Dieser Richtung der nachreformatorischen Entwickelung unter den Waldensern steht nun eine andere gegenüber, welche unvermittelt mit jener, dahin ging, die waldensische Sekte als eine eigenthümliche, und von der Entwickelung des neuen Protestantismus unterschiedene festzuhalten und als solche geltend zu machen. Trotzdem nämlich, daß die Waldenser die reformirten Prediger und ihre neue Predigt willig aufnehmen und sich ihrem Einflusse hingeben, sehen wir sie doch gerade in dieser Zeit mit der größten Entschiedenheit die Einheit mit der früheren waldensischen Sekte und zwar in einer solchen Weise behaupten, daß über die unter dem Einfluß der Reformation vorgegangenen zum Theil so tiefgreifenden Veränderungen ganz hinweggesehen wird. Wir treffen diese Behauptungen vornehmlich in allen öffentlichen Erklärungen der Waldenser, besonders den weltlichen Regierungen gegenüber an. Hier heben sie es stets mit dem größten Nachdruck hervor, daß sie ihre Lehre seit Jahrhunderten bekannt haben, und es folgen dann Erklärungen über diese Lehre, in denen bereits der unter dem Einfluß der Reformation geänderte Lehrbegriff vorgetragen wird. Es kann nicht verkannt werden, daß die Waldenser zu diesem keineswegs mit der Wahrheit treu übereinstimmenden Verfahren vornehmlich durch politische Beweggründe bestimmt wurden. Was die der Reformation abgeneigte Partei gefürchtet hatte, trat ein. Die Waldenser, die bisher bei ihrem äußerlichen Anschluß an die römische Kirche Schutz bei den Regierungen, besonders bei den Königen von Frankreich gefunden hatten, gingen dieses Schutzes verlustig, sobald sie offen aus der Kirche ausschieden. Nun suchten sie zwar dadurch den Schutz sich zu erhalten, daß sie hervorhoben, wie sie dieselben geblieben seien; allein, wie dies wirklich nicht der Fall war, konnten sie auch die Regierungen nicht davon überzeugen. Wenn sie auch nicht für „Lutheraner" gelten wollten, wie sie jetzt von den Katholiken genannt wurden, um ihre Einheit mit den so in Frankreich bezeichneten Protestanten auszudrücken, so ließ man sich doch nicht bewegen, sie für etwas anderes zu halten. Charakteristisch ist die Antwort, welche Franz I.

den Waldensern gab, welche ihn um Schutz in der Religion angingen, in der sie seit mehreren Jahrhunderten gelebt hätten, und zwar sogar mit Erlaubniß ihrer Fürsten. Er ließ ihnen antworten, daß sie nach den Gesetzen der römischen Kirche zu leben hätten, und daß er nicht die Lutheraner in ganz Frankreich verbrennen lassen wolle, um sie in den Alpen fortexistiren zu lassen (Perrin, I. S. 162). Gewiß beruhten die Forderungen, die sie auf die früheren Zugeständnisse gegen ihre Sekte vor der Reformation machten, insofern auf einer Täuschung, als sie übersahen, daß der äußerliche Gehorsam gegen die Gesetze der römischen Kirche auch früher die Bedingung war, unter der sie Schutz gefunden hatten.

Der neue Zustand der Sekte, wie er sich im Laufe des 16. Jahrhunderts herausbildete, ist als das Produkt dieser beiden beschriebenen, einander entgegenstehenden Richtungen zu begreifen. Was diese Entwickelung selbst betrifft, so war sie keine so rasche, wie man gewöhnlich annimmt, sondern eine allmähliche, die zudem bei mannichfachen gegenseitigen Berührungen doch nicht in gleicher und gemeinsamer Weise in den verschiedenen Kreisen der Sekte vor sich ging, sondern erst später zu einem gemeinsamen Resultate zusammengefaßt wurde.

Am entschiedensten scheint den Beschlüssen der Angrogner Versammlung zuerst nicht sowohl in den piemontesischen Thälern als vielmehr unter den Waldensern der Provence, die vornehmlich in den Städten Merindole und Cabrieres wohnten, Folge gegeben zu sein. Hier wirkte der eigentliche Hauptreformator der Sekte, George Morel, der allein von seiner Reise nach Basel und Straßburg zurückgekehrt war, nachdem sein Begleiter Pierre Masson auf der Rückreise gefangen genommen war und den Märtyrertod erlitten hatte. Gegen diese Waldenser in der Provence wendet sich zunächst die Verfolgung, die mit der oft beschriebenen, grausamen Vernichtung der genannten Städte endete (1545). Vgl. vornehmlich die Darstellung über das Ende von Merindolum und Cabriera in den Märtyreracten des Crispinus, I. S. 316 ff. Die Uebriggebliebenen flohen größtentheils in die Schweiz und nach Deutschland, kehrten aber zum Theil wieder in ihre Heimath zurück, als nach dem Tode Franz I. dessen Nachfolger Heinrich 1549 durch ein Edikt den Verfolgungen Einhalt gebot. Diese Waldenser haben sich später mit den Protestanten überhaupt vermischt und ihre Schicksale in Frankreich getheilt.

Glücklicher waren die Waldenser im Delphinat. Sie blieben unberührt von der Verfolgung, welcher die Waldenser in der Provence unterlagen. Vielleicht hatten sie sich damals noch nicht so offen für die protestantische Sache erklärt. Erst um 1560 wird auch gegen sie der Vernichtungskrieg beschlossen und vorbereitet, aber der Tod Franz II. unterbrach dies Unternehmen. Noch zu Perrins Zeiten bestanden die waldensischen Gemeinden in jenen Gegenden unangefochten fort. Später haben sie mit den französischen Protestanten besonders durch die Verfolgungen unter Louis XIV. gelitten. Von den Waldensern, die im Thale Pragela wohnten, das früher zum Delphinate gehörte und erst 1713 durch den Utrechter Frieden an Savoyen kam, erfahren wir durch Monastier (II. S. 177 f.), daß

die 3000 Waldenser, die trotz der Verfolgungen unter Louis XIV. dort noch übrig geblieben waren, jetzt von der neuen savoyischen Herrschaft gezwungen wurden (um 1730) entweder auszuwandern, was Viele thaten, oder an dem römischen Cultus Theil zu nehmen, wozu sich nicht Wenige bewegen ließen, während sie fortfuhren, heimlich in der heiligen Schrift zu lesen.

Vom größten Interesse für die Einsicht in den Entwickelungsgang der Reformation in den verschiedenen Kreisen der Waldenser seit den Angrogner Beschlüssen ist das, was in der schon früher (S. 20.) angeführten, von Christoph Richard aus Bourges ins Lateinische übersetzten Schrift eines Waldensers über die Veranlassung der Verfolgungen erzählt wird, welche die piemontesischen Waldenser in den Jahren von 1555—1561 zu erdulden hatten. Es geht daraus auf's klarste hervor, daß die Angrogner Beschlüsse keineswegs eine sofortige totale Reformation der Sekte zur Folge hatten, und daß, wenn auf der Angrogner Versammlung wirklich, wie Gilles und die übrigen Geschichtschreiber berichten, der Beschluß gefaßt wurde, sich jeder Theilnahme am römischen Cultus zu enthalten und die reine Lehre öffentlich zu bekennen, diesem Beschlusse doch unter den piemontesischen Waldensern nicht sogleich entschiedene Folge gegeben ist, wie es freilich nach den neueren Darstellungen scheinen könnte. Die Darstellung des Verfassers der bezeichneten Schrift, der zudem, was er gleich nach jenen Begebenheiten erzählt (1562), selbst mit erlebt hatte, ist bestimmt und klar, und kaum begreift man es, wie die neueren Geschichtschreiber seine Darstellung haben lesen und doch unbeachtet lassen können. Der Verf. spricht sich (S. 5 f.) in folgenden Worten über die Veranlassung der Verfolgungen seit 1555 aus: „Etsi autem antea populo Angrunico verbum Dei a nonnullis praedicatum et ministrata pure Sacramenta fuerint, anno tamen supra millesimum quingentesimo quinquagesimo quinto, Augusto ineunte, palam coepit apud Angrunios sincera Evangelii praedicatio. Constitutum quidem cum populo ministris erat, initio quam fieri posset occultissime in hoc negotio progredi, verum tantus undique accurrentium numerus obtinuit ut propalam in omnium oculis conciones habebantur. Quae res Templum in Angruniae meditullio constituendi occasionem praebuit, ubi tum coetus tum sacrae conciones habebantur.“ Also bis zum Jahre 1555 hatten nur einzelne Prediger das reine Evangelium, will sagen in der Weise der Reformatoren, gepredigt und die Sakramente rein verwaltet. Obwohl nun dadurch der Boden vorbereitet war, so will man doch noch 1555 gern mit Vorsicht und nicht öffentlich verfahren, und nur der Zudrang des Volkes führt eine nicht beabsichtigte Oeffentlichkeit und damit verbundene äußerliche Trennung von der römischen Kirche herbei. Von Turin aus wird in Folge davon mit Executionstruppen gedroht, wenn man nicht wieder zu dem Gehorsam gegen die römische Kirche und zur Theilnahme an ihrem Cultus zurückkehren will. Diese Drohung blieb nicht ohne allen Eindruck. „Super haec“, erzählt unser Berichterstatter, „qui se intimos populi praedicabant amicos coepto desistendum tempori aliquantisper inserviendum suadebant, dum sese melior offerret commoditas.“ Allein diese Vorsichtigeren drangen nicht

durch. „At populus contra propositi tenax, invocato Dei nomine unanimi consensu persistendum forti animo decrevit, donec meliora Dominus, cujus voluntatem sibi in spe ac silentio expectandam proponunt. Quicquid id est, statim tamen saevus iste in Angrunios conatus in nihilum abiit: imo eo ipso tempore palam apud Lusernenses concionari coeptum.“ Es scheint kein ungünstiger Augenblick gewesen zu sein, als sich das Volk mit Begeisterung für die öffentliche Predigt des Evangeliums erhob. Die piemontesischen Thäler, in denen jetzt die öffentliche Predigt des Evangeliums durch den Willen der Bevölkerung eingeführt wird, gehörten damals zu Frankreich, obwohl sie noch dem obersten Gerichtshofe zu Turin untergeordnet waren, der ihnen jetzt den Proceß machte. Es scheint als habe man auf die Nachsicht des französischen Königs Heinrich gerechnet, der 1549 nach dem Tode seines Vaters Franz I., wie wir bereits sahen, ein milderes Verfahren gegen die Waldenser in der Provence angeordnet hatte. Denina, Geschichte Piemonts u. s. w. Th. 2. Berlin 1803. S. 133, sagt von den französischen Königen um diese Zeit, daß sie in der Hoffnung, das Land, wo nicht auf immer, doch auf lange Zeit zu behalten, es wie ihr eigenes behandelt, und sich die Einwohner auf alle Weise zu Freunden zu machen gesucht hätten, was ihnen nur zu sehr gelungen wäre. Wirklich wird der vom Gerichtshofe in Turin angeordnete Proceß längere Zeit dadurch aufgehalten, daß der französische König die an ihn geschickten Akten über ein Jahr lang zurückbehält und unbeantwortet läßt. Auch bleiben die Verfolgungen von Turin aus nur vereinzelte, die sich vornehmlich gegen solche Waldenser richten, welche man auf piemontesischen Gebiete ergreift, bis 1559 im Frieden zwischen Spanien und Frankreich auch die piemontesischen Thäler von Frankreich wieder an den Herzog von Savoyen abgetreten werden. Erst im Jahr 1560 wird nun der Krieg von Seiten Savoyens gegen die Waldenser unternommen. Jene Frist bis 1560 benutzten übrigens die Waldenser in Piemont nach unserm Berichterstatter dazu, um sich kirchlich einzurichten, und mit Predigern zu versorgen, an denen es also bis dahin gefehlt hatte. „Tantum incrementi per id tempus illae (ecclesiae Valdensium) acceperunt, ut singulis vallibus sui essent Ministri, qui omni qua decet puritate verbum Dei praedicabant Sacramentaque administrabant.“ Auch hält es der Verfasser für erwähnenswerth, daß jetzt die römischen Kirchen mit ihrem Meßcultus leer und verödet dastanden. „Missa namque tunc temporis Angruniae et aliis plerisque locis sepulta jacuit“ Vorher war es nicht so gewesen. Von Turin aus wird vor Allem darauf gedrungen, daß die Bewohner der Thäler die fremden Prediger, die von Genf und andern Orten gekommen seien, nicht unter sich aufnehmen sollten. Und während auch die piemontesischen Waldenser sich jetzt stets auf das hohe Alter ihrer seit Jahrhunderten überlieferten Religion berufen, werden sie von Turin aus als Lutheraner bezeichnet und es wird auf die Herstellung des früheren Gehorsams gegen die Gesetze der römischen Kirche gedrungen. Die Forderung des Turiner Gerichtshofs geht nach unserm Berichterstatter von Anfang an dahin: „sacerdoti cuilibet peccata confiterentur, Deum suum

(sic loquuntur) reciperent, celebrarent conjugia, mortuos humarent, missam adirent, omnes denique sanctae matris ecclesiae constitutiones et mandata servarent, ea prorsus reverentia, qua ante praedicatorum istiusmodi adventum solebant." Gewiß, es kann nicht deutlicher bezeugt sein, daß die neueren Darstellungen, wie die von Monastier (a. a. O. I. S. 222), falsch sind, wonach die öffentliche Predigt des Evangeliums in den piemontesischen Thälern nicht erst 1555, sondern gleich nach der Versammlung zu Angrogne angefangen sein soll, und wonach das Neue 1555 nur in der Erbauung eigener Kirchen bestanden haben soll, während die Waldenser ihre öffentlichen Versammlungen früher in Privathäusern, besonders in denen der Prediger gehalten hätten.

Es wird zugleich aus dem, was wir über die Geschichte der Waldenser in der Provence, im Delphinate und in den piemontesischen Thälern nach 1530 beigebracht haben, deutlich geworden sein, daß in den ersten Zeiten nach der Reformation keine gemeinsame Entwickelung die Waldenser der verschiedenen Gegenden verband. Eine solche Gemeinsamkeit der kirchlichen Institutionen und der Entwickelung wurde erst durch die bereits oben besprochene Union von 1571 begründet, welche zunächst zum gegenseitigen Schutze in den gemeinsamen Gefahren geschlossen wurde, die aber zugleich das Mittel wurde, das Waldensische, das sein früheres zusammenhaltendes Institut in dem Verbande der Prediger seit dem Eindringen des Reformatorischen verloren hatte, aus seiner Zerstreuung wieder zu sammeln und davor zu bewahren, daß es nicht unterschiedlos im Reformirten aufging. Nicht sowohl innere, die Lehre oder das christliche Leben betreffende Gründe, als vielmehr äußere Gründe der gemeinsamen Vertheidigung bewogen die Waldenser der verschiedenen Gegenden, sich des alten Bundes und der alten Gemeinschaft zu erinnern, welche die früheren Waldenser zusammengehalten hatte, und dieselbe wieder herzustellen. Man darf wohl sagen, hätte der Protestantismus in jenen Gegenden sich in einer solchen Weise befestigt, daß er sich eine politische Anerkennung erzwungen hätte, so würden die Waldenser sich gewiß nicht zu einer eigenthümlichen Gemeinschaft wieder zusammengeschlossen haben und das Waldensische wäre in dem Protestantismus aufgegangen. Jene Union von 1571 nun, von der wir schon früher zu sagen Gelegenheit hatten, daß in ihr die bis dahin zerstreuten und schwankenden reformatorischen Bestrebungen unter den Waldensern zu einem gemeinsamen, festen Resultate zusammengefaßt seien, und die später zu öfteren Malen erneuert ist, kann recht eigentlich als die Basis der neuen waldensischen Kirche betrachtet werden, die im Wesentlichen eine reformirte Kirche schon damals war, und später dadurch, daß ihre Prediger auf den schweizerischen theologischen Schulen gebildet wurden, immer bestimmter eine solche werden mußte, während sie nur noch durch die beibehaltene Disciplin in mancher Hinsicht an die vorreformatorische Eigenthümlichkeit erinnerte. Uebrigens bemerkten wir schon früher, wie die Art, in der auch die Artikel der Union von 1571 ganz nach der Weise der Waldenser in jener Zeit überhaupt das Beschlossene als ein bereits unter ihnen Bestehendes darstellen und auf das hohe Alter des Bundes zurückweisen, ohne auch nur des Ein=

flusses der Reformation zu erwähnen, als ob die alte Religion der Waldenser dieselbe mit der neuen reformirten Religion gewesen wäre, ganz und gar der Darstellungsweise der Geschichte der waldensischen Sekte in den nach jener Zeit zunächst unter den Waldensern entstandenen Geschichtswerken, zuerst in den Memoiren des Vigneaux von 1587, sowie dem Zustande der gefälschten waldensischen Manuscripten-Literatur entspricht. Um diese Verwandtschaft der späteren waldensischen Geschichtsüberlieferung und der damit zusammenhängenden Fälschung der Literatur mit den Beschlüssen jener Union von 1571 bestimmter hervortreten zu lassen, auf die wir die Vermuthung über die Zeit der vorgenommenen Fälschung gegründet haben, lassen wir hier die beiden ersten Artikel jener Beschlüsse von 1571 nach Gilles (a. a. O. S. 210 f.) abdrucken: „Promettent tous avec serment de continuer inviolablement en l'ancienne Union continuee de pere en fils, entre tous les fideles de la Religion Reformee des Valees, jusques à eux, et ne s'en despartir aucunement, sous les speciales conditions et promesses suivantes. — De continuer tous en la profession de la vraye Religion Chrestienne Reformee qu'ils ont suivie jusques à present, qui consiste en la confiance, et adoration d'un seul vrai Dieu, et d'un seul Chef de l'Eglise et Mediateur entre Dieu et les hommes, Jesus Christ. En la seule regle de bien croire et de bien vivre contenuë és livres Canoniques du Vieil et Nouveau Testament, à icelle joints les deux Sacremens instituez par nostre Seigneur Jesus Christ, le S. Baptesme et la S. Cene, et selon icelle Parole promettent aussi d'obeir tous au bon ordre exterieur, et discipline Ecclesiastique desia establie et observee auparavant entre nous: Et detestent toutes heresies, et fausses doctrines contrariantes à la susdite Parole de Dieu, contenuë és livres du Vieil et Nouveau Testament." —

Wenn wir übrigens in dem vorhergehenden darauf hingewiesen haben, daß die allmählige Entwickelung unter den Waldensern der verschiedenen Gegenden in Folge der Reformation in den ersten Zeiten keine gemeinsame und gleiche war, so wird man doch auf der andern Seite bemerkt haben, daß aus diesem Umstande nichts auf eine vor der Zeit der Reformation bestehende Verschiedenheit zwischen den piemontesischen und den französischen Waldensern in der Weise geschlossen werden könne, daß sich unter jenen eine reinere Auffassung der christlichen Lehrwahrheit gefunden habe, als unter diesen, so daß also darin die gänzlich grundlose Unterscheidung Hahns zwischen piemontesischen und gallischen Waldensern im Mittelalter eine Bestätigung fände. Wir haben schon früher gesehen (vgl. S. 37 f. die Anmerk.), daß wir nicht berechtigt sind, die Entstehung der Manuscripten-Literatur auch nach ihren echten Bestandtheilen den piemontesischen Waldensern, im Unterschiede von den südfranzösischen zuzuschreiben. Der provencalische Dialekt weist vielmehr auf Südfrankreich hin. Was nun aber die von uns bemerkte Getrenntheit der Entwickelungen unmittelbar nach der Reformation in den verschiedenen Kreisen der Waldenser betrifft, so beruht diese keineswegs auf einer früheren Differenz in der Lehre zwischen den piemontesischen und südfranzösischen Waldensern, sondern es wird vielmehr der frühere Sek-

tenverband, der sie alle umfaßte, durch die Reformation erst gesprengt, und davon ist es die Folge, daß erst 1571 wieder eine neue waldensische Union auf ganz neuen Grundlagen hergestellt wird, während in der Zwischenzeit von 1532 an die Bestrebungen zerstreute sind.

Zweite Anmerkung.

Ueber die Confession der böhmischen Brüder in 15 Artikeln, die sich in Zach. Theobalds Hussitenkrieg Th. 2. Cap. XIV. p. 123. zuerst abgedruckt findet.

Diese Confession, welche zu unterscheiden ist von der in 22 Artikeln mit Rokenzana entworfenen sogenannten Prager Confession von 1441, kann man unmöglich für eine solche halten, die vor der Reformation unter den böhmischen Brüdern abgefaßt ist, wenn man ihren Inhalt mit den übrigen vorreformatorischen Bekenntnissen der Taboriten und böhmischen Brüder, auch derer aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, sowie mit der Charakteristik Luthers über das Verhältniß der Lehre der böhmischen Brüder zu der der Reformation zusammenhält. Uns liegt diese Confession, welche im Jahr 1443 auf einem Colloquium zwischen den Calixtinern und Taboriten zu Kuttenberg von den letzteren eingegeben sein soll, in dem Abdruck in Köchers schon erwähnter Schrift: „Die drei letzte und vornehmste Glaubensbekenntnisse der böhmischen Brüder u. s. w. 1741." vor (vgl. S. 498 ff.). Man fasse nur folgende Artikel in's Auge, in denen so bestimmt die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung, vom Glauben und den Werken, von der Zweizahl der Sakramente vorgetragen ist:

„Art. 3. Nach der erkenntniß Gottes soll sich der Mensch lernen erkennen, daß er vor dem fall Adae im stand der unschuld gewesen, jetzt nach dem Fall, wegen des Teuffels List, ein sündlicher Mensch, auß sündlichem Samen gezeuget, und geboren sey, welche er mit würklichen sünden häuffe, und umb deßwegen ewig verdammt werden solt, auß welcher verdamnuß er auß eignen Kräfften nicht kommen kan.

Art. 4. So aber der Mensch durch Gottes Wort und zeitliche Straffen ermuntert wird, und mit Hülff des H. Geists seine sünde erkennet, und herzlich berewt, darvon, so viel ihm müglich ist, ablest, sich tröstet der Barmhertzigkeit Gottes deß Vaters, des thewren Verdiensts Jesu Christi, und lest den H. Geist durchs Wort den Glauben an Christum anzünden und vermehren, der solle wissen, daß er aller seiner Sünden quit, ledig und loß seye, und solches wegen Christi Verdienst, ohne welches kein Mensch kan selig werden, weiln er die einige Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen, als es uns die schatten und Vorbild deß alten Testaments angedeutet haben.

Art. 5. Und ob gleich ein solcher seligmachender Glaub nit ohne Werk, wie Jacobus lehret, seyn kan, so machet er doch allein gerecht, wie es Paulus, Röm. 3. 4. 5. Ephes. 2. unnd an die Galater erklä-

ret, der tritt getrost zu dem Gnaden Thron unsers großen Hohenpriesters Jesu Christi, Ebr. 4., erlanget Fried im Gewissen, und ein unbewegliche Hoffnung der Seligkeit, Röm. 8.

Art. 6. Diese Lehre von der Rechtfertigung ist die hochwichtigste, weiln sie die Summa deß Evangelii, der Grund des Christenthums, der edleste Trostschatz deß ewigen Heils ist.

Art. 7. Und ob gleich die heiligen zehen Gebot Gottes ein Regel und Richtschnur aller guten Werck seyn, die man thun muß, so kann man doch wegen Menschlicher Schwachheit dieselben nicht erfüllen, geschweig dadurch selig werden, viel weniger durch Menschensatzung u. s. w.

Art. 10. Die Sacramenta seyn sichtbare Gnadenzeichen der geistlichen unsichtbaren Gnad und Gemeinschaft der himmlischen Güter, deren Namen sie haben, und deren seyn eigentlich zwey, die Tauf und das Abendmahl des Herrn."

Wie kann dies Alles mit dem Standpunkte des Catechismus von 1523 in Einklang gebracht werden, den Luther so bestimmt und richtig gezeichnet hat? Wie mit der Confessio Taboritarum von 1431 und mit den Confessionen der böhmischen Brüder aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, wo sie noch die Siebenzahl der römischen Sakramente festhalten? Denn wenn sie in denselben auch der Confirmation mit dem Chrisma den sakramentlichen Charakter absprechen, so halten sie doch die Handauflegung als Sakrament fest.

Was sich uns aber so als Resultat innerer Kritik aufdrängt, findet seine Widerlegung durch Gründe äußerer historischer Ueberlieferung in keiner Weise. Der zweite, erst 1621 erschienene Theil von Theobalds Geschichte des Hussitenkrieges, wo sich die Confession zuerst abgedruckt findet, ist uns leider nicht zur Hand, um nachsehen zu können, woher sie dem Theobald geworden ist. Die späteren Geschichtschreiber (wie Köcher, Carpzov, Ehwalt), welche die Confession nach Theobald erwähnen, erwähnen nichts über das Woher derselben und werden auch wohl darüber bei Theobald selbst nichts gefunden haben. Worauf sich die Annahme stützt, daß diese 15 Artikel eine 1443 eingereichte Confession der Taboriten sei, scheint allein das zu sein, daß die Vorsteher der böhmischen Brüdergemeinschaft in ihrer Vorrede zur Ausgabe ihrer Confession von 1535 im Jahre 1573 sagen, daß ihre Kirchen dem Rokenzana ein Bekenntniß von etlichen Artikeln übergeben hätten, ohne daß sie sich weiter darüber auslassen. Nichts Bestimmteres findet sich auch in dem schon angeführten Geschichtswerk des Camerarius S. 59., wohin Köcher verweist. Selbst wenn es richtig ist, daß hierunter, wie man schließt, nicht die ausgedehnte taboritische Schrift von 1431 verstanden werden könnte, so ist doch damit noch nicht bewiesen, daß die 15 Artikel bei Theobald die von den Vorstehern der böhmischen Brüdergemeinschaft gemeinten etlichen Artikel seien. Ganz mit Recht hat deßhalb bereits Carpzov, Religionsuntersuchung der böhmisch- und mährischen Brüder u. s. w. Leipz. 1742. S. 87. die 15 Artikel nicht mit unter die früheren Bekenntnißschriften aufgenommen, und er urtheilt über dieselben ganz richtig (wenn auch nicht verständlich genug für Ehwalt, der sie wieder aufgenommen hat), wenn er in einer Anmerkung in Be-

treff jener Artikel sagt: „Herr D. Köcher — — weiß aber von der andern (Confession), so A. 1443, in einer Brüder-Versammlung zu Kuttenberg abgefasset, und von der dritten, so A. 1461 dem Könige George überreichet worden, nichts zuverlässiges zu melden, weil außer dem kurzen Auszug (?) und Nachricht, so Theobaldus, im II. Theile vom Hussitenkriege Cap. 14. p. 123 und im III. Theile Cap. 10. p. 53. davon ertheilet, nicht bekannt ist, wie sie gelautet; man auch nicht melden kann, ob solche gedruckt vorhanden sei.“ — Köcher hatte unter der Voraussetzung, daß die 15 Artikel bereits 1443 verfaßt seien, guten Grund, sich über die Unachtsamkeit der böhmischen Brüder im 16. Jahrhundert zu wundern, daß sie jene Artikel nicht besser in ihren Vertheidigungen über ihre Lehre benutzt hätten. Nachdem er die Stellen über die Sakramente aus den verschiedenen Confessionen, auch aus der angeblichen kuttenbergischen von 1443 zusammengestellt hat, sagt er (a. a. O. S. 409): „Man siehet aus etlichen dieser Stellen augenscheinlich, daß die Brüder in den älteren Zeiten bisweilen sieben Sakramente gezählet und angenommen. Als ihnen dieses auf der Kirchenversammlung zu Posen a. 1567. vorgehalten wurde, so gaben sie zur Antwort, ihre Vorfahren hätten in den damaligen dunkeln und unwissenden Zeiten, nach der Alten Gewohnheit, so wie sie es von dem gottseligen Märtyrer Hußen gelernet, sieben Sakramente gezählet; nachdem ihnen aber mehr Licht aufgegangen, nur zwei derselben erkannt und angenommen (Jablonsky, Histor. Consensus Sendomir. Sect. I. §. 15. p. 21.). Alleine sie hätten nach unserm Erachten deutlicher und bündiger auf diesen Vorwurf antworten können, wenn sie ihre alten Glaubensbücher aufschlagen und zu Rath ziehen wollen.“ Sicher wären die böhmischen Brüder ebenso klug gewesen, sich auf die Kuttenberger Confession von 1443 zu berufen, wenn ihnen eine solche bekannt gewesen wäre. Der spätere Ursprung dieser 15 Artikel ist übrigens recht ersichtlich aus der Uebereinstimmung der Anordnung in denselben mit der Anordnung der Materien in der böhmischen Confession, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man diese Artikel mit den Ueberschriften der Capitel in der böhmischen Confession von 1535 oder in der Confessio recognita von 1609 vergleicht. Sollten die 15 Artikel etwa ein Auszug aus dieser Confession sein?

Dritte Anmerkung.

Des Flacius Illyr. Ausgabe der Confessio Waldensium (Taboritarum) vom Jahr 1568.

Erst als der 5. Bogen gedruckt war, gelang es uns bei erneuertem Nachsuchen diese Ausgabe an einem bis dahin übersehenen Orte in der hiesigen Bibliothek aufzufinden. Das Verhältniß zwischen dieser Ausgabe und der des Lydius ist ein solches, daß durch eine Vergleichung der Ausgabe des Flacius für die Herstellung des ursprünglichen Textes nicht viel gewonnen werden kann. In der Ausgabe des Lydius liegt nämlich ein Abdruck

des Textes in der Ausgabe des Flacius vor, wobei Lydius allerdings eine Reihe von Druckfehlern verbessert hat. Einen anderen handschriftlichen oder gedruckten Text hat Lydius, wie er selbst sagt, nicht besessen, und ist daher bei seinen Verbesserungen allein auf den zu verbessernden Text selbst beschränkt gewesen. In der Ausgabe des Flacius finden sich zwar sehr viele Druckfehler, die aber meistens sehr leicht erkannt und verbessert werden. Die Correktur des Lydius aber ist eine sehr unvollständige. Die meisten Druckfehler hat er stehen lassen. Eine Anzahl derselben hat er erst in einem nachgebrachten Druckfehlerverzeichniß verbessert. Bei eigentlichen Schwierigkeiten, die der Text des Flacius darbietet, hat er theils Conjecturen von sehr geringem Werthe gewagt, theils auch seine Rathlosigkeit eingestanden Es ist daher gerathener, den Text des Flacius zu gebrauchen; man ist dann wenigstens vor grundlosen Conjecturen sicher. Die waldensische Bearbeitung erscheint unabhängig von der Verderbniß des durch Flacius besorgten Drucks. Sie muß sich auf ein eigenes handschriftliches Exemplar gestützt haben und kann daher benutzt werden, den lateinischen Text des Flacius zu corrigiren.

Das interessante Urtheil des Flacius über die Waldenser, d. h. die böhmischen Brüder seiner Zeit, das sich in der Vorrede zu dieser Ausgabe der Conf. Tabor. findet, und auf welches öfters hingewiesen wird, hat Köcher, a. a. O. S. 544 f. abdrucken lassen, wohin wir verweisen.

Vierte Anmerkung.

Ueber die Zeitangabe in der Nobla Leyczon.

Wir können es nicht unterlassen, hier in der Kürze auf die viel besprochene Frage nach dem Werthe und Sinne dieser Zeitangabe im Anfange der Nobla Leyczon einzugehen, um so weniger, da dieselbe ohne Zweifel in sehr naher Beziehung zu den übrigen Daten über die Entstehungszeit einer Reihe von Schriften steht, die sich uns bereits als falsche mit der größten Evidenz erwiesen haben.

Nachdem im Anfang des Gedichts in einer bei den Waldensern sehr gebräuchlichen Weise auf die Nähe des Weltendes hingewiesen ist, heißt es:

„Ben ha mil e cent anez compli entierament
„Que fo scripta l'ora car sen al derier temp."

Diese Angabe will offenbar eine Angabe der Zeit sein, in der die Schrift verfaßt ist. Am nächsten nun liegt es, jene Zeitangabe so zu verstehen, daß sie uns auf das Jahr 1100 hinweise. So hat man denn auch die Stelle gewöhnlich aufgefaßt, und deßhalb aus dieser frühen Entstehungszeit einer offenbar waldensischen Schrift, in der (v. 272) sogar der Name „Waldenser" vorkommt, den Schluß ziehen zu dürfen geglaubt, daß es schon um 1100, also lange vor Peter Waldus, Waldenser gegeben habe, wodurch man denn die Meinung von einem bis in die frühesten Zeiten hinaufreichendem Alter der Sekte bedeutend unterstützt zu haben meinte.

Nun streitet freilich diese Meinung von einer Existenz der waldensischen Sekte vor Peter Waldus mit allem, was historisch sicher über das Verhältniß zwischen der Sekte und Peter Waldus bezeugt ist; denn gegen die übrigen bestimmten Angaben der Zeitgenossen darüber, daß Peter Waldus der Stifter der Sekte gewesen sei, die von ihm ihren Namen empfangen habe, kann es nichts beweisen, wenn der Abt Bernhard bereits um 1200 den Namen „Waldenser" etymologisch deutend, von „Valla densa" ableitet, „eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur", und wenn es in ähnlicher Weise in dem ebenfalls wahrscheinlich aus jener Zeit stammenden Berichte des Ebrard heißt: „Quidam autem, qui Vallenses se appellant, eo quod in Valle lacrymarum maneant." Man sieht, daß es diesen Verfassern bei ihrem etymologischen Spiele mit dem Namen der Sekte nicht darauf ankam, über den wirklichen Ursprung des Namens zu berichten, sondern darauf, im Geschmack ihrer Zeit ein bitteres Wortspiel auf Grund jenes Namens anzubringen. Die Ansicht der früheren Existenz der Waldenser vor Peter Waldus hat keinen andern positiven Grund, als den, den man auf das Alter der Nobla Leyczon stützen zu können glaubt und der durch die bezeichnete Zeitangabe in dem Gedichte selbst sicher gestellt sein soll. (Vgl. Hahn a. a. O. S. 63.).

Um nun diesen auf die Zeitangabe in der Nobla Leyczon gestützten Beweisgrund für eine im Uebrigen durchaus haltlose Ansicht zu entfernen, haben Gieseler, Neander, und Herzog in verschiedener Weise darzuthun gesucht, daß der terminus a quo der in jener Zeitangabe vorliegenden Zeitrechnung nicht das Jahr der Geburt Christi sei, sondern nach genauerer Beachtung des Wortlauts der Stelle die Zeit, in der die neutestamentlichen Schriften abgefaßt sind, worin von der letzten Zeit die Rede ist. Man urgirt also den Wortsinn der Stelle in der Weise, wie er in der lateinischen Uebersetzung der Stelle bei Herzog (a. a. O. S. 37.) deutlich hervortritt:

„Mille centum anni omnino praeterierunt,
„Inde ab eo tempore, quo scripta est hora, nos in ultimis temporibus versari."

(Es fragt sich aber, ob die letzten Worte, „nos — versari" richtige Uebersetzung des waldensischen „car — temp" sind, und warum nicht car hier wie sonst immer durch „nam" zu übersetzen ist? Leger, der zuerst diese Stelle waldensisch und französisch hat abdrucken lassen, und dessen französische Uebersetzung mit Herzogs lateinischer übereinstimmt, hat im waldensischen Texte nicht car sondern que drucken lassen.) Gieseler meint nun, daß wahrscheinlich von der Abfassung der Apokalypse an zu rechnen sei, welche nach Irenäus in das Ende der Regierung des Domitianus gesetzt wurde, und daß so jene Zahl auf das Jahr 1200 führe (vgl. a. a. O. II. 2. §. 88. Anm. 42.). Herzog zieht es vor an 1 Joh. 2, 18 zu denken, da später im Gedicht (v. 459.) ein anderer Ausspruch desselben Apostels über die letzte Zeit angezogen sei, und meint, daß man so ebenfalls auf die Zeit von 1200 geführt werde.

Gegen diese Erklärungsversuche läßt sich aber Manches einwenden. Ein-

mal nämlich wird die Rechnung auf diese Weise viel zu künstlich. Hahn möchte wohl Recht haben, wenn er S. 66 f. sagt, es sei das Wahrscheinlichere, daß hier die gewöhnliche Zeitrechnung zu Grunde liege und von der Geburt Christi an gerechnet werde, wie dies in allen chiliastischen Zeitangaben gerade auch jener Zeit, die sich so vielfältig vorfinden, der Fall sei. Ja es ist nicht einmal ausgemacht, daß die Uebersetzung des „que so scripta l'ora" durch „inde ab eo tempore, quo scripta est hora" eine richtige ist, und daß die Worte nicht bedeuten: „quae erat scripta hora", so daß dadurch die angegebene Zeit als der festgestellte Termin nach apokalyptischer Berechnung bezeichnet würde. (Vgl. das „que so" v. 68.). Doch wir wollen hierauf kein Gewicht legen. Von entscheidendem Gewicht aber scheint uns die Bemerkung Mustons (Histoire des Vaudois des Vallées de Piémont etc. Tom. I. Paris 1834. S. 140) zu sein, der darauf hinweist, daß es Stellen in dem Gedicht gäbe, wie v. 357. 358. 176. 424—427, die selbst in dem Falle, wenn das Gedicht wirklich gegen das Ende des 12. Jahrhunderts verfaßt sein sollte, dennoch darauf schließen lassen müßten, daß die Sekte schon längere Zeit vor Peter Waldus bestanden habe (vgl. Hahn a. a. O. S. 66 f. Anm. 7). Wenn man unbefangen sich dem Eindrucke des Gedichts hingiebt, so wird man nicht leugnen können, daß darin bereits ein längeres Bestehen der Sekte vorausgesetzt wird. Diese Schwierigkeit scheint uns nicht dadurch gehoben werden zu können, daß man unter Voraussetzung der Echtheit und Richtigkeit der Zeitangabe im Anfang des Gedichts dieselbe so zu erklären sucht, daß die Abfassungszeit in's Ende des 12. Jahrhunderts, und also immer in die ersten Zeiten der Sekte fällt.

Allein für uns ist die Wahrnehmung, daß das Gedicht ein längeres Bestehen voraussetze, nicht ein genügender Grund dafür, die Entstehung der Sekte vor Peter Waldus anzunehmen, sondern von der historischen Thatsache der Stiftung der Sekte durch jenen Bürger von Lyon als dem Gewissen ausgehend, wird sie für uns der Grund, die Entstehungszeit des Gedichts noch später zu setzen, in's 13. Jahrhundert, und die Zeitangabe im Gedichte selbst, die sich mit dieser Annahme nicht vereinigen läßt, als eine unechte und falsche zu betrachten.

In der That, in dem Gedichte selbst tritt uns das Bild der Sekte bereits als ein so fertiges entgegen, daß unmöglich das Gedicht der ersten Zeit des Werdens der Sekte vor 1215 angehören kann. Es entspricht vielmehr dies Bild, wie es in diesem Gedichte sich darstellt, ganz und gar der späteren Gestalt, welche die Sekte erst im Laufe des 13. Jahrhunderts annahm, und welche sich durch einige charakteristische Züge aufs bestimmteste von der Gestalt der Sekte unterscheidet, welche dieselbe am Ende des 12. und im Anfang des 13. Jahrhunderts vor ihrer gewaltthätigen Unterdrückung darbietet. Um nur das Significanteste hier anzuführen, verweisen wir auf die Stelle v. 355 ff., wo es in der Uebersetzung Raynouards heißt:

„Mais aprés les apôtres furent quelques docteurs
„Lesquels montraient la voie de Christ, le notre Sauveur.
„Mais encore s'en trouve aucuns au temps présent,
„Lesquels sont manifestes à très-peu de la gent,

„La voie de Jésus-Christ très-fort voudraient montrer,
„Mais tant sont persécutés qu'à peine le peuvent faire."

Es geht aus dieser Schilderung deutlich hervor, daß zur Zeit, wo das Gedicht verfaßt wurde, bereits das System der Verheimlichung befolgt wurde. Die wenigen rechten Lehrer sind nur sehr wenigen bekannt. Das paßt aber nicht auf die Zeit vor 1230.

Wenn wir aber aus diesen Gründen innerer Kritik die Entstehungszeit nicht glauben vor die bezeichnete Zeit hinaufrücken zu dürfen, sondern sie frühestens etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts glauben annehmen zu müssen, so wird man dagegen das Datum im Anfange des Gedichts keineswegs als genügenden Gegengrund geltend machen können. Es ist durch die Untersuchungen unserer ersten Abhandlung die Unzuverlässigkeit der waldensischen Manuscripten-Literatur, die absichtsvolle Fälschung, die sie erfahren hat, in bestimmtester Weise bewiesen. Nichts bürgt dafür, daß nicht auch die Zeitangabe im Anfang des übrigens in der Hauptsache gewiß echten Gedichts Nobla Leyczon ein unechtes, späteres Einschiebsel ist, dem wir ebensowenig Glauben zu schenken brauchen, als den notorisch falschen ähnlichen Daten im Manuscript der Schrift vom Antichrist und den übrigen, die wahrscheinlich auf einen gleichen Ursprung mit dem Datum in der Nobla Leyczon zurückzuführen sind. Es muß bemerkt werden, daß wir nicht wissen, ob sich jene Zeitangabe bereits in Perrins verloren gegangenen Manuscripte vorgefunden hat. Perrin berichtet nichts darüber. Erst Leger hat einige Partien dieses Gedichts offenbar vornehmlich dieser Zeitangabe wegen abdrucken lassen, aber das ist nach dem, wie wir diesen Schriftsteller kennen gelernt haben, mehr geeignet, Verdacht gegen die Echtheit der betreffenden Stelle zu erregen, als ihn zu entfernen. Auch wird man nicht sagen können, daß durch das Künstliche des Versmaßes die Interpolation erschwert wäre, denn das Versmaß ist ein sehr einfaches und der Charakter dieses Lehrgedichts erhebt sich überhaupt nicht über den gereimter Prosa. Wir dürfen zuletzt auch noch darauf aufmerksam machen, daß durch das Wegfallen der beiden verdächtigen Verse der Zusammenhang in keiner Weise gestört wird, daß vielmehr dadurch nur der Zusammenhang gewinnt, indem dann die nach v. 5. „Car nos veyen aquest mont de la fin apropiar" (Car nous voyons ce monde de la fin approcher) sehr unbeholfene Wiederholung in den den v. 7 füllenden Worten „car sen al derier temp" wegfällt, die ihrerseits dem Schlusse des folgenden v. 8: „car sen al remanent" (au reste) in etwas verdächtiger Weise ähnlich sind.

II.

Die ursprüngliche Beschaffenheit der waldensischen Sekte im Mittelalter.

Nachdem durch unsere Untersuchungen über die waldensische Manuscripten=Literatur die gänzliche Unsicherheit derselben dargelegt ist, dürfen wir dieselbe nicht mehr zur Grundlage und zum Ausgangspunkte der Untersuchung nehmen, durch welche wir zu einer sicheren Erkenntniß sowohl des ursprünglichen Charakters der Sekte wie ihrer Geschichte im Mittelalter gelangen wollen. Wir sehen uns vielmehr darauf verwiesen, jene Grundlage und jenen Ausgangspunkt in den historisch beglaubigten Nachrichten zu suchen, die uns außerhalb der gefälschten Manuscripten=Literatur und geschichtlichen Ueberlieferung der Waldenser in den katholischen Zeugnissen des Mittelalters erhalten sind und welche bis jetzt im Interesse der neuwaldensischen Tradition mit einem gewissen Scheine des Rechts als gänzlich unglaubwürdige zurückgewiesen wurden. Zwar werden wir für diese Untersuchung das Echte nicht unbenutzt lassen dürfen, das, wie wir zugestehen müssen, in der gefälschten Manuscripten=Literatur der Waldenser erhalten zu sein scheint. Allein der Beweis für die Echtheit der in Frage kommenden waldensischen Schriftstücke ist selbst abhängig von der Untersuchung, die, auf die historisch beglaubigten katholischen Zeugnisse gestützt, ein sicheres Urtheil über den ursprünglichen Charakter der Sekte wenn auch nur in seinen Hauptzügen feststellt und damit zugleich die sichere Grundlage für eine Kritik darbietet, durch welche das Echt=Waldensische unterschieden werden kann; und so wird uns nur insofern der Gebrauch dieses Echten in der waldensischen Literatur gestattet sein, als wir erwarten dürfen, in demselben die weitere Bestätigung und Ergänzung der bereits auf anderem Boden gewonnenen Resultate zu finden, und auf diese Weise unsere von anderen Grundlagen

ausgehende Untersuchung zu ihrem letzten befriedigenden Abschluß geführt zu sehen.

Wir stehen übrigens nicht auf unberechtigtem Boden, wenn wir es unternehmen, auf Grund der katholischen Zeugnisse aus dem Mittelalter die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der waldensischen Sekte zu erforschen. Durch den Nachweis der gänzlichen Unglaubwürdigkeit der waldensischen Manuscripten-Literatur und der darauf gestützten neuwaldensischen geschichtlichen Ueberlieferung ist zugleich die Behauptung von der Unglaubwürdigkeit der katholischen Zeugnisse aus dem Mittelalter entkräftet, die man auf ihren Widerspruch mit der als wahr vorausgesetzten neuwaldensischen Ueberlieferung stützte. Was nun aber die Beschaffenheit dieser katholischen Zeugnisse selbst betrifft, so würde es durchaus ungereimt sein und jeder vorurtheilsfreien historischen Kritik widersprechen, wenn man ihnen alle Glaubwürdigkeit, alle historische Wahrheit absprechen wollte. Mag es auch nicht geleugnet werden können, daß man in diesen katholischen Berichten ungegründete Vorwürfe gegen die Sekte, sowie einseitige Auffassungen des Thatbestandes antrifft; mag es auch wahr sein, daß die Gesichtspunkte, aus denen die gegen die römische Kirche gerichteten Sätze der Waldenser ihr rechtes Licht erhalten, nicht immer treu erfaßt und dargestellt sind, und mögen die katholischen Berichte vornehmlich da nur mit der größten Sorgfalt benutzt werden dürfen, wo sich das Urtheil der katholischen Berichterstatter in ihre Berichte einmischt: immer würde es doch ganz und gar ungerechtfertigt bleiben, wenn man annehmen wollte, es sei von den katholischen Berichterstattern und Polemikern ein Bild der bekämpften und von ihnen verurtheilten Sekte entworfen, das der Wirklichkeit in keiner Weise entsprochen hätte, es seien von ihnen Gegensätze bekämpft, die in Wirklichkeit gar nicht bestanden hätten. Oder meint man, die katholischen Polemiker und Inquisitoren hätten den Waldensern zuvor etwas andichten müssen, um sie vom Standpunkte des von ihnen vertretenen kirchlichen Systems verdammenswerth zu finden?

Das mannichfache Unwahre und Verdächtige, das ohne Frage den katholischen Zeugnissen anhaftet, berechtigt uns keineswegs zu der Annahme, daß dieselben aller historischen Wahrheit baar seien. Würde nicht dasselbe von den katholischen Berichten über so viele andere in einem ähnlichen Verhältniß zur Kirche stehen-

den Erscheinungen gelten müssen, über die wir nur durch katholische Berichterstatter etwas wissen, und über welche sich doch aus diesem Grunde noch keine Geschichtsforschung jede Möglichkeit, die historische Wahrheit bis zu einem gewissen Grade zu ermitteln, abgesprochen hat? Jenes Unwahre und Verdächtige an den katholischen Zeugnissen, auf welche sich unsere Untersuchung über die ursprüngliche Beschaffenheit der waldensischen Sekte stützen muß, fordert uns allein dazu auf, unsere Untersuchung mit der größten Vorsicht zu führen, um, eben so fern von unbegründeter Hyperkritik wie von unachtsamer Kritiklosigkeit, vermittelst des richtigen Ganges unserer Untersuchung selbst die Mittel zu finden, das Falsche und Ungewisse von dem Sicheren und Wahren zu unterscheiden, und zugleich zu verhüten, daß wir den einzelnen sicheren Resultaten keine größere Bedeutung beilegen, als ihnen zukommt. Was wir aber auf solchem Wege richtiger historischer Forschung finden, wird als glaubwürdige historische Wahrheit betrachtet werden dürfen, auch in dem Fall, wo es im Widerspruch steht mit der gänzlich unsicheren neuwaldensischen Ueberlieferung. Diese bildet fortan nicht mehr die äußerliche Grenze für die auf Grund der katholischen Berichte als glaubwürdig zu erhebende historische Wahrheit betreffs der ursprünglichen Beschaffenheit und Geschichte der Waldenser im Mittelalter.

Der richtige Gang, den unsere Untersuchung einzuschlagen hat, würde es nicht sein, wenn wir von einer Betrachtung und Vergleichung des Einzelnen ausgehen wollten. Wir würden dann des Mittels entbehren, die Widersprüche aufzulösen, welche zwischen den verschiedenen einzelnen Notizen wahrgenommen werden. Erst wenn wir in der Mitte der Sache stehen, wird sich auch das Einzelne für unsere Beurtheilung zurechtstellen. So werden wir denn an der Hand der sichersten Zeugnisse, den wesentlichsten Hauptpunkten und ihrem Zusammenhange nachgehen müssen. Nur auf diesem Wege können wir hoffen, durch unsere Untersuchung in den Stand gesetzt zu werden, vermittelst der katholischen Ueberlieferung selbst das Falsche von dem Wahren zu sichten, und zugleich von den gewonnenen Hauptgesichtspunkten aus auch die Einzelnheiten an rechter Stelle in den Kreis unserer Betrachtungen

zu ziehen und ihre wahre Bedeutung im Ganzen und für das Ganze zu erkennen. Sollten wir auf diesem Wege auch Manches unentschieden lassen müssen, so gewährt er uns doch eben darin einen großen Vortheil, daß wir die Grenze zwischen dem Gewisseren und Ungewisseren bestimmter ziehen können. Und in der That, es ist für die Förderung der so lange versäumten richtigen historischen Behandlung unsers Stoffs dienlicher, einige Hauptpunkte und ihre Bedeutung festzustellen, als durch eine unkritisch aufgehäufte Masse von Einzelnheiten den unbegründeten Schein historischen Vielwissens hervorzubringen.

Um aber diesen Weg der Untersuchung mit Sicherheit antreten zu können, ist vor Allem nothwendig, daß zuvor die Bedeutung bestimmt ins Auge gefaßt werde, welche der Verschiedenheit der Zeiten in der Geschichte der waldensischen Sekte im Mittelalter und der Verschiedenheit zwischen einzelnen abweichenden Kreisen und Parteien innerhalb der Sekte zuzuschreiben ist. Nur dadurch wird sich zugleich der Werth der verschiedenen Zeugnisse über die Sekte so wie der Gebrauch näher bestimmen lassen, welcher dem Geschichtsforscher gestattet ist, um durch sie das Charakteristische der waldensischen Sekte überhaupt zu erkennen. —

Wenn wir uns vorgenommen haben, die ursprüngliche Beschaffenheit der waldensischen Sekte im Mittelalter durch unsere Untersuchung festzustellen, so denken wir dabei nicht blos an die Erscheinung, in welcher sie bei ihrer ersten Gründung, im Anfange ihrer Entstehung in die Geschichte der Kirche eintritt. Wir haben vielmehr jene Gestalt im Auge, in welcher der Gestaltungstrieb, der die Sekte hervorrief, am Ende einer längeren Entstehungsgeschichte gegenüber den sich aus der Kirche her geltend machenden Einflüssen und Hemmungen seinen ersten bleibenden Abschluß findet, also jene erste Ausgestaltung des Lebens in der Sekte, in welcher sie den späteren Entwickelungen entgegengeht. Von vorn herein würde die historische Untersuchung über die Waldenser im Mittelalter in unauflösliche Verwirrungen gerathen, wollte man übersehen, daß die Sekte auch vor ihrer Umgestaltung durch die Reformation keineswegs zu allen Zeiten dieselbe gewesen ist, und daß also auch nicht alle Nachrichten unterschiedlos auf die Waldenser überhaupt bezogen werden dürfen.

Zunächst nun bemerken wir, daß wir nur so weit von den mittelalterlichen Zeugnissen über die Waldenser Gebrauch machen dürfen, als wir sicher sind, daß uns in ihnen über die Waldenser nach ihrer eigenthümlichen, von neuen fremden Einflüssen freien, Entwickelung Bericht erstattet wird. Wir dürfen nicht von der Annahme ausgehen, als habe die waldensische Sekte in der Zeit bis zur Reformation eine von fremden Einflüssen verwandter antirömischer Entwickelungen freie Entwickelung durchlaufen. Es muß vornehmlich von uns mindestens als eine offene Frage betrachtet werden, ob die Sekte der Waldenser bereits im Mittelalter umgestaltende Einflüsse von den verwandten wiklefitischen und böhmischen Entwickelungen erfahren habe, — eine Frage, die noch keineswegs zusammenfällt mit der andern unstreitig zu bejahenden, ob die Sekte ihrem Hauptstamme nach bis zur Zeit der Reformation ein eigenes geschlossenes Ganzes gebildet habe. Denn obwohl dies Letztere durch alles festgestellt wird, was man über die Berührungen der Waldenser mit jenen verwandten Entwickelungen weiß, so daß also die späteren katholischen Berichterstatter im Unrecht sind, wenn sie die Waldenser mit jenen oft unterschiedlos zusammenwerfen; so ist doch damit noch keineswegs abgeschnitten, daß nicht die Waldenser trotz der Bewahrung ihrer eigenen, abgeschlossenen Existenz dennoch jener Entwickelung Einfluß auf die Gestaltung ihres Lebens und ihrer Lehre gestattet haben, in ganz ähnlicher Weise, wie sie sich zur Zeit der Reformation die neue Wahrheit derselben anzueignen suchten, ohne ihre eigene Existenz aufgeben zu wollen. Auch kann es nicht von vorn herein zurückgewiesen werden, daß sich nicht einzelne Kreise der Waldenser, vornehmlich der deutschen Waldenser, die dem Mittelpunkte der Sekte ferner standen, inniger mit den neuen Entwickelungen gemischt haben. Dazu kommt, daß die spätern katholischen Berichterstatter, wohl auf Grund wirklicher Berührungen und Vermischungen zwischen den verwandten Sektenkreisen des spätern Mittelalters, der Bezeichnung „Waldenser" eine sehr weite Ausdehnung geben, indem sie sogar die böhmischen Sekten mit darunter begreifen, und daß es oft einer nicht so leichten Entscheidung bedarf, ob wir unter den als Waldenser bezeichneten Häretikern eigentliche Waldenser vor uns haben. Es folgt für unsere Untersuchung aus dem Gesagten, daß sie die ursprüngliche, noch von fremden, wenn auch

verwandten Entwickelungen unberührte Eigenthümlichkeit der waldensischen Sekte nur in der Zeit vor Wikleff und Huß mit Sicherheit wird antreffen können. Nur solche Zeugnisse also, die erweislich der Zeit vor dem Ende des 14. Jahrhunderts angehören, werden wir in den Kreis derjenigen Zeugnisse ziehen dürfen, auf welche sich unsere Untersuchung über die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der waldensischen Sekte zu stützen hat. Was in solchen Zeugnissen, die nicht erweislich jener früheren Zeit angehören, Abweichendes oder auch nur Neues zu den früheren Zeugnissen hinzutritt, darf von uns nicht als dem ursprünglich Waldensischen angehörig betrachtet werden, sondern es ist zu fragen, ob dies nicht fremden Einflüssen zuzuschreiben ist. Die späteren Zeugnisse sind als allerdings sehr wichtige Dokumente erst von dem zu benutzen, der die Geschichte des Waldensischen im späteren Mittelalter verfolgen will, nachdem die ursprüngliche Eigenthümlichkeit desselben sicher erkannt ist.

Es sind hierdurch einige an einzelnen Notizen sehr reiche Quellen von unserm Gebrauche ausgeschlossen, aus welchen Manche, z. B. Hahn, die reichste Ausbeute an Nachrichten holen zu dürfen geglaubt haben. Daß wir keine Berichte über andere Sekten des späteren Mittelalters benutzen dürfen, obwohl in diesen Berichten diese anderen Häretiker auch wohl Waldenser genannt werden, versteht sich so sehr von selbst, daß wir es gar nicht zu erwähnen brauchten, wenn nicht dennoch auch von solchen Berichten wirklich Gebrauch gemacht wäre. So führt Hahn (a. a. O. S. 144 f.), dem kritiklosesten der waldensischen Geschichtschreiber, dem Leger, blindlings folgend, und nicht einmal aus den Quellen selbst, sondern nach Legers verstümmelnder Uebersetzung übersetzend zur Inhaltsangabe der Lehre der Thalleute das Zeugniß an, welches Aeneas Sylvius in seiner Historia Bohemica (vgl. Balth. Lydius a. a. O. l. 1. S. 368 ff.) über die Lehre der Taboriten giebt, die er auf einer Reise in Böhmen kennen lernte und mit deren Theologen er sich in eine Disputation einließ [1]. Wichtiger ist es zu bemerken, daß auch die so inhalt-

---

[1] Hahn führt dieses Zeugniß an, ohne auch nur zu erwähnen, daß es sich hier um die Taboriten handelt, während doch selbst Leger nicht unterläßt zu bemerken, daß von den Waldensern Böhmens die Rede sei, die sich der Obedienz der römischen Kirche entzogen hätten, und welche

reichen Darstellungen Pseudo-Rainers und Pilichdorfs aus dem Umfange der von uns zu benutzenden Zeugnisse fern gehalten werden müssen. Pilichdorfs Tractat über die Häresie der Waldenser ist erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts verfaßt und hat deutsche Waldenser vor Augen. Ebenso handelt auch das Stück über die Waldenser, das sich in der spätern dem Namen Rainers untergeschobenen falschen Summa findet, von deutschen Waldensern, und es unterliegt keinem Zweifel, daß in jenem die Waldenser betreffenden Stücke des dem Rainer untergeschobenen Tractats spätere Sachen unbestimmten Datums vorliegen, die eben deßhalb von einer kritischen Geschichtsforschung, zunächst wenigstens, unberücksichtigt gelassen werden müssen. Was die Zeugnisse aus dem Ende des 14. Jahrhunderts betrifft, so ist es sehr möglich, daß einige von denselben Waldenser beschreiben, die noch ganz und gar unberührt geblieben sind von dem Einflusse wikleffitischer Sätze, welche sich übrigens sehr rasch den Rhein hinauf über Deutschland verbreitet haben; während andere Berichte aus jener Zeit bereits das Waldensische unter dem Einflusse des Wikleffitischen darstellen. So treten uns in den Häretikern, von denen in der so interessanten, zuerst in Stäudlins und Tzschirners Archiv für Kirchengesch., Bd. 2. St. 2. S. 349 ff., abgedruckten „Nachricht über die im Jahr 1393 zu Augsburg verbrannten Ketzer“ berichtet wird, unstreitig wirkliche Waldenser entgegen, die aber bereits unter wikleffitischen Einflüssen stehen. Abgesehen davon, daß die diesen Häretikern zugeschriebenen Sätze überhaupt die größte Verwandtschaft mit den waldensischen zeigen, scheint uns vor Allem der Satz, daß sie ihren „Aposteln“ die Kraft zuschreiben, den Leib des Herrn zu consecriren, aufs bestimmteste darauf hin-

---

Aeneas Sylvius von den alten Waldensern herstammen lasse. Hätte übrigens Hahn nicht aus Leger, sondern, wie in der Ordnung gewesen, aus dem Original übersetzen wollen, so würde er gefunden haben, daß Leger sehr ungenau und willkürlich in seinem Citat verfahren ist, und daß sich in dem Original noch ganz andere Sachen finden, die Leger aus guten Gründen mitzutheilen unterlassen hat. Man vgl. a. a. O. S. 371 f. Hätte Hahn im Original gelesen, daß die Taboriten zwar die Bilder Christi und der Heiligen zu verehren sich weigerten, aber dagegen das Bild des Ziska anbeteten, so würde er gewiß Anstand genommen haben, das Zeugniß des Aeneas Sylvius so zu benutzen, wie es von ihm geschehen ist.

zuweisen, daß hier an einen mit den Waldensern aufs engste zusammenhängenden Ketzerkreis, an deutsche Waldenser zu denken ist. Nichtsdestoweniger erkennen wir in dem Satze, wonach sie behauptet haben sollen: „se notos, et nos (d. h. die Katholiken) esse ignotos et alienos et ipsi magis noti forent Deo in sua fide seu secta quam nos, et consequenter ipsos esse salvandos et nos non“, einen solchen, der den früheren Berichten über die Waldenser eben so fremd ist, als er auf die wiklefsitische Lehre von der Prädestination als Grund des Heils im Gegensatz gegen die kirchlichen Vermittelungen zurückzuführen scheint. (Es darf bemerkt werden, daß sich dieser Satz auch in Pilichdorfs Tractat wiederfindet. Vgl. Max. Bibl. PP. Lugd. Bd. XXV. S. 281: „Temerarius igitur judex es, qui te cum complicibus tuis sectariis notos, i. e. die Runden (die Kunden?), et alios Catholicos die Frembden nominas.“) Es hat daher seinen guten Grund, wenn die Augsburger Häretiker bald Waldenser, bald Wiklefsiten genannt werden. Rein von allen solchen späteren Einflüssen tritt uns dagegen das Waldensische in der Nachricht über die Straßburger Waldenser um 1400, die sogenannten „Winkeler“ entgegen, wie sie den von Röhrich aus einer der Zeit von 1400 angehörigen Handschrift gemachten Mittheilungen entnommen werden kann. (Vgl. Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1840. H. 1. S. 144 ff.). Deßhalb haben wir geglaubt von diesen höchst interessanten Mittheilungen aus einem an der Grenzscheide der von uns zu berücksichtigenden Zeit der Sekte stehenden Zeugnisse Gebrauch machen zu dürfen, zwar nicht, um unsere Untersuchungen darauf zu gründen, aber doch um durch dieselben unsere gewonnenen Resultate weiter zu bestätigen und um in demselben die Entwickelung der Sekte bis an die Grenze des Zeitraums zu verfolgen, den unsere Untersuchung zu umfassen hat [1].

---

[1] Das Manuscript, woraus Röhrich seine Mittheilungen über die Straßburger Winkeler gemacht hat, ist nach Röhrichs Bericht in der Form eines Ketzerverhörs abgefaßt und scheint das Original-Manuscript des im Proceß aufgenommenen Protokolls zu sein. — Ein anderer Bericht über die Straßburger Waldenser dagegen, obwohl er von Vorgängen um 1212 zu handeln vorgiebt und so ganz und gar in den Kreis der von uns zu berücksichtigenden Zeugnisse gehören würde, muß dennoch zurückgewiesen werden, weil er in der Art, wie er uns erhalten ist, die deutlichsten Spuren

Aber auch in der Zeit vor 1400 sind die verschiedenen Perioden in der Geschichte der waldensischen Sekte nicht außer Acht zu lassen. Vor allem ist hier die epochemachende Bedeutung der Albigenserkriege, von denen auch die waldensische Sekte betroffen wurde, und des vierten Lateranconcils (1215) für die Entwickelung der Sekte nicht zu übersehen. Von der Zeit der Gründung der Sekte durch Petrus Waldus (zwischen 1170 und 1180) an bis zu jener durch die Albigenserkriege und die Beschlüsse des 4. Lateranconcils herbeigeführten Katastrophe, also während eines Zeitraums, der die Dauer eines Menschenalters nach gewöhnlicher Berechnung übersteigt, sehen wir die Partei, noch erfüllt von der ersten Begeisterung des neuen Princips und des übernommenen neuen Berufs und noch in vieler Beziehung unklar über das Verhältniß zur öffentlichen Kirche, in offenem Kampfe mit den Satzungen und Institutionen der Kirche um die Herrschaft im öffentlichen Leben und nach einer Umgestaltung und Reformation des christlichen Lebens in der Kirche ringen. Noch haben sich ihr die Grenzen nicht festgezeichnet, worin sich die von ihnen angestrebte Neuschöpfung abschließen wird, noch sind die festen Formen nicht gefunden, in denen das neue Leben, versöhnt mit der Kirche oder ausgeschlossen von derselben, gefaßt werden wird. Welche ganz andere Wege müssen eingeschlagen, welche ganz andere Formen für das eigenthümliche Leben gesucht werden, als die Sekte durch die Gewalt der Waffen bezwungen und von der Kirche verdammt aus der Oeffentlichkeit des Lebens

---

der Fälschung verräth. Der Bericht nämlich, den ein Straßburger Architekt Specklin (gest. 1585) nach einem älteren Manuscripte über einen gegen Waldenser um 1212 in Straßburg geführten Proceß in seinen handschriftlich erhaltenen Kollektaneen giebt, und aus dem K. Schmidt (Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1840. H. 3.) Mittheilungen gemacht hat, hat offenbar durch die von der protestantischen Theologie inspirirte Feder Specklins die bedeutendsten Umformungen und Interpolationen erlitten. Schmidt selbst bemerkt, daß Sp. seiner Gewohnheit gemäß das aus dem alten Dokument Entnommene mit eigenen Bemerkungen vermische. Den 11. Artikel: „So verwerffen sy alle gutte Werck, auch die heiligen orden, sagen, Christus habe das beste werck vir unsz gethan, wil er vir unser sünd gestorben ist“, und andere ähnliche hat Sp. gewiß nicht so vorgefunden, wie sie denn auch nicht zu der von uns näher zu erkennenden Eigenthümlichkeit der waldensischen Lehre stimmen. Wir bezweifeln, daß selbst das Datum des Processes echt ist.

zurücktreten und sich darauf beschränken muß, im Verborgenen für die wesentlichen Zwecke der Sekte so weit es gehen will zu wirken? Gewiß, wir dürfen es nicht unerwartet finden, wenn uns in der Zeit nach 1215 manche Züge im Leben der Sekte entgegentreten, die das Bild derselben vor jener Zeit nicht zeigt, und wir dürfen Manchem in den Berichten aus der spätern Zeit nach 1215 nicht schon deßhalb die Glaubwürdigkeit absprechen, weil es von dem abweicht, was über die Waldenser vor jener Zeit berichtet ist.

Wenn wir übrigens die Ereignisse im Anfange des 13. Jahrhunderts, die ihren Abschluß in den Beschlüssen des vierten Lateranconcils über die Häretiker finden, als die epochemachende Katastrophe bezeichnen, durch welche die Entstehungsgeschichte der Sekte in zwei wohl zu unterscheidende Perioden getheilt wird, indem dieser Entstehungsgeschichte durch jene Katastrophe eine ganz andere Wendung mit Gewalt aufgedrängt wird, so wollen wir damit keineswegs übersehen lassen, daß die Folgen dieser Katastrophe, die sich zunächst im südlichen Frankreich geltend machen mußten, nicht sofort in allen verschiedenen Gegenden, wo die Sekte bereits Eingang gefunden, in gleicher Weise von entscheidenden Folgen sein mußte. Wir werden vielmehr später sehen, daß dies nicht der Fall gewesen ist, und daß eben daraus Erscheinungen in der Geschichte der Sekte ihre Erklärung finden, die sonst schwer zu begreifen sein möchten. Noch ein Anderes müssen wir hier hervorheben. Durch jene Katastrophe wird die Entstehungsgeschichte der Sekte nicht geschlossen, sondern es wird durch sie nur der Anfang einer neuen Periode in jener Entstehungsgeschichte bedingt. So bemerken wir gerade in der Zeit nach 1215 bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus vielfaches Schwanken in der näheren Gestaltung, die sich die Sekte jetzt zu geben sucht, mannichfach abweichende Verschiedenheiten, die sich nebeneinander geltend machen. Erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts verschwinden diese Unterschiede wieder aus den Beschreibungen der Berichterstatter, wie sie wohl auch in der Wirklichkeit in einer fester ausgebildeten Gestaltung aufgegangen sein mögen, und erst um das Jahr 1300 tritt uns die Sekte in der zum ruhigen Abschluß gelangten Gestalt entgegen, in der sie als ein historisch Gewordenes sich in die späteren Zeiten fortpflanzt.

Diesem Gange der früheren Entwickelungsgeschichte der Sekte gegenüber ist es nothwendig, daß die Geschichtsforschung das sich im Wesentlichen gleich bleibende Gestaltungsprincip der Sekte in seiner frühesten Gestalt bestimmt zu erfassen suche, um dann seinem geschichtlichen Werden durch die verschiedenen Phasen desselben folgen zu können. Dieser chronologische Gang, den die Geschichtsforschung einzuschlagen hat, setzt aber eine genaue chronologische Bestimmung der einzelnen zu benutzenden Zeugnisse voraus, wenigstens insoweit, als es nöthig ist, um sie den verschiedenen Perioden in der Geschichte der Sekte zuzutheilen. Die einzelnen Zeugnisse und ihren Inhalt wird man erst im Zusammenhange der Klasse richtig beurtheilen können, zu der sie gerechnet werden müssen. Wir begnügen uns an diesem Orte damit, die einzelnen wichtigeren Berichterstatter und Zeugnisse nach den zu unterscheidenden Klassen zu ordnen, indem wir die kritischen Untersuchungen, welche wir über dieselben geführt haben, in der ersten Anmerkung zu dieser Abhandlung zusammenstellen werden, soweit die Resultate derselben von Interesse zu sein scheinen.

Zur ersten Klasse der Zeugnisse, die sich auf die Waldenser vor 1215 beziehen, gehören zunächst mehrere öffentliche Actenstücke: die Excommunicationsbulle des Papstes Lucius III. (von 1181, nach d'Argentré von 1183) bei d'Argentré, Collect. jud. I. S. 71., das Edikt des Königs Alphons von Aragonien (vom Jahr 1194, bei d'Arg. a. a. O. S. 83.), das Urtheil des vierten Lateranconcils im dritten Capitel seiner Beschlüsse; ferner einige Briefe des Papstes Innocentius III.; die Schrift des Alanus de Insulis gegen die Häretiker, die, vor 1202 verfaßt, in ihrem zweiten Buche gegen die Waldenser gerichtet ist (vgl. die Werke des Alanus, herausgeg. von K. v. Visch, Antwerpen 1654. S. 119 ff.); die Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaude gegen die Sekte der Waldenser, wahrscheinlich noch vor 1200, jedenfalls um diese Zeit verfaßt (Max. Bibl. PP. Lugd. Bd. XXIV. S. 1585 ff.); das 25. Capitel in dem „Liber antihaeresis“ des Eberhard von Bethüne, wohl wegen innerer Gründe dieser Zeit zuzuschreiben (ebendas. S. 1525 ff.); die kürzeren, aber sehr werthvollen Berichte des englischen Franziskanermönchs Walther Mapes (vgl. Usser. de christ. Eccles. successione et statu ed. II. Lond. 1682. S. 112., abgedruckt bei Hahn, a. a. O. S. 257 f.), des

Petrus von Vaux-Cernay in seiner Geschichte der Albigenser (bei d'Arg. a. a. O. S. 73.), und die in der ursbergischen Chronik des Abtes Conrad von Lichtenau (vgl. die Straßburger Ausgabe derselben von 1609. S. 243.), in welcher letzteren aber zu unterscheiden sein möchte zwischen der spätern Relation des Chronisten selbst (um 1230) und der in dieselbe eingeflochtenen älteren Nachricht über die Vorgänge mit den Armen von Lyon in Rom um 1210.

Zur zweiten Klasse der Zeugnisse, als solche, welche sich auf die Sekte in ihrer Entwickelung seit 1215 bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus beziehen, sind außer der angeführten Stelle der ursbergischen Chronik, soweit in derselben die Darstellung des Chronisten selbst vorliegt, vornehmlich folgende zu rechnen: der Bericht des Dominikanermönchs Stephanus de Borbone oder de Bella-Villa, der sich um 1225 in Lyon aufgehalten haben will, in dessen Schrift de septem donis Spiritus Sancti (erst gegen 1250 verfaßt); der Bericht über die Armen von Lyon in der echten Summa des italienischen Dominikanermönchs Rainerius Sacchonus, der selbst lange Zeit eins der Häupter in der Sekte der Catharer (nicht der Waldenser) gewesen sein soll (beide Berichte bei d'Arg. a. a. O. zu finden); die die Waldenser betreffenden Partien aus der umfangreichen gelehrten Streitschrift des Dominikanermönchs Moneta aus Cremona, die jedoch vornehmlich gegen die Catharer gerichtet ist. Auch die beiden letzteren Schriften sind um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt.

Aus der dritten Klasse von Zeugnissen, in denen uns die Sekte in ihrer fertigen festen Gestalt entgegentritt, heben wir als die wichtigsten hervor: die wahrscheinlich alten Bruchstücke eines im Uebrigen sehr verdächtigen Tractats über die Armen von Lyon, der einem Dominikanermönche aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, Namens Yvonetus, zugeschrieben wird (bei d'Arg. a. a. O.); die unter Gregor X. (1271—1276) gebrauchte Abschwörungsformel, die sich in einer Schrift: „doctrina de modo procedendi contra haereticos" findet (vgl. Mart. et Durand. thes. Bd. V. S. 1799 f.); die Protokolle und Urtheile der Inquisition zu Toulouse in den Jahren 1307 bis 1323, welche Phil. v. Limborch hinter seiner historia inquisitionis als liber sententiarum inquisitionis Tolosanae hat ab-

drucken lassen, und die für die Erkenntniß der Sekte in ihrer fertigen Gestalt von der allergrößten Bedeutung sind. Als letztes der hierher gehörigen Zeugnisse muß das schon besprochene von Röhrich seinem Inhalte nach bekannt gemachte Protokoll über die Straßburger Winkeler von 1400 bezeichnet werden. —

Was nun weiter die nebeneinander bestehenden Verschiedenheiten zwischen verschiedenen Arten innerhalb der Sekte betrifft, so muß zunächst anerkannt werden, daß es wirklich solche gegeben hat. Die Angaben über die Differenzen zwischen verschiedenen Kreisen der Sekte sind zu bestimmt, als daß man annehmen dürfte, es handele sich nur um verschiedene Bezeichnungen derselben überall gleichen Sekte Und sind auch diese Angaben in der That zu unbestimmt und schwankend selbst im Gebrauch der verschiedenen Namen, um eine sichere und klare Einsicht in diese Dinge gewähren zu können, so lassen sie doch bei näherer Betrachtung einige Hauptpunkte mit größerer Bestimmtheit hervortreten, als es auf den ersten Anblick möglich scheint. Kann man auch die Bedeutung aller der verschiedenen Arten nicht mit Bestimmtheit erkennen, welche von Stephanus de Borb. in einer zudem corrumpirten Stelle aufgeführt werden [1], so tritt uns dagegen der Unterschied zwi-

---

[1] Stephanus de Borb. (vgl. d'Arg. a. a. O. S. 86) erzählt von einem gefangenen Waldenser, dem der Proceß gemacht wurde, und von dessen Bekenntnissen Nachfolgendes, das allerdings mit großer Vorsicht benutzt sein will, aber das doch im Ganzen mit Grund kaum möchte verdächtigt werden können: „Qui, ut ipse recognovit nobis, per totum dictum spatium (18 Jahre seiner Abwesenheit aus seiner Heimath) apud Mediolanum studuerat in Secta haereticorum Waldensium, firmans novum Testamentum corde, et multa veteris, per quae posset sectam suam defendere, et nostram fidem impugnare et simplices subvertere; similiter rationes quascunque poterat. Qui examinatus, postquam per biduum disputatum esset contra eum, et probati fuissent scripti articuli errorum suorum: requisitus recognovit, quod bene noverat apud Mediolanum 17. sectas a se invicem divisas et adversas, quas ipsi etiam de secta sua omnes damnabant, et eas mihi nominavit et differentias earum. Prima, de qua ipse erat, dicebantur Pauperes de Lugduno, qui se etiam vocant Pauperes Spiritu, qui dicuntur Waldenses, a suo haeresiarcho, qui, cum aliis erroribus, damnant omnes terrena possidentes. — Item, Pauperes de Lombardia, qui possessiones recipiebant, de quorum erroribus infra dicemus. (Es ist sehr zu bedauern, daß dies Stück seiner Schrift, worauf Stephanus hinweist, von d'Ar-

schen den lombardischen Armen und den Armen von Lyon in den Berichten der zweiten Klasse so bestimmt und als ein so bedeutsamer entgegen, daß man ihn nicht unberücksichtigt lassen darf, wenn man die Entwickelung der Sekte genauer erfassen will. Die Verschiedenheit zwischen den „Pauperes de Lugduno", welche als die eigentlichen Waldenser bezeichnet werden, und zwischen den „Pauperes de Lombardia" tritt in dem angeführten Berichte des Stephanus de Borb. als die bedeutsamste dadurch hervor, daß die lombardischen Armen zunächst nach den Armen von Lyon aufgeführt werden, und daß allein von ihnen eine nähere Beschreibung im Folgenden versprochen wird, welche d'Argentré leider nicht hat mit abdrucken lassen. Dieselbe Unterscheidung treffen wir auch bei Rainer (in der echten Summa) und bei Moneta wieder an, welche beide als Italiener die eigentlichen Waldenser, die ihren Sitz in Südfrankreich hatten, als ultramontane Arme von den lombardischen Armen unterscheiden. Im Verlauf unserer Untersuchung wird sich außerdem ergeben, daß auch der Unterschied, den der Abt Conrad von Lichtenau in seiner Chronik zwischen den Humiliaten und

---

gentré nicht mitgetheilt ist.) — Item alii dicti Tortolani, qui semel in anno et in coena solum posse confici dicunt a Magistro eorum solo perfecto; qui tortellum faciunt, de quo ab eo communicantur. — Item alii qui dicuntur Gebumrumque (?). — Alii Bnert pn. (?) a suis Capitaneis dicti. — Alii dicunt, omnes bonos viros Sacerdotes, non mulieres. — Alii non distinguunt in sexu. — Alii qui Communiati dicebantur, quia communia omnia dicunt esse debere. — Alii Rebaptisati, qui rebaptisandos ab Ecclesia esse dicunt. — Item, Arnaldistae, Speronistae, Leonistae, Cathari, Patherini, Manichaei, sive Burgari, a suis inventoribus sic dicti." — Man sieht, daß diese verschiedenen Sekten nicht alle waldensische Sekten waren, und es ist sehr zu bedauern, daß das Verhältniß der verschiedenen Sekten zu der eigentlichen Sekte der Waldenser nicht bestimmter bezeichnet ist. Die Pauperes de Lugduno werden als die von Petrus Waldus abstammenden eigentlichen Waldenser bezeichnet und als eine eigenthümliche Sekte von allen andern unterschieden, und es könnte scheinen, als hätten wir bei den andern Sekten gar nicht an Waldenser zu denken. Aus der Vergleichung mit Rainers und Monetas Nachrichten über die lombardischen Armen erhellt nun aber, daß wenigstens diese eine mit den Waldensern aufs engste verwandte Sekte waren, und so scheint es, als ob wir überhaupt in den Sekten, die bis zu den Arnoldisten (exclusive) aufgezählt werden, solche zu erkennen hätten, die mit den Armen von Lyon in nächster Verwandtschaft gestanden haben.

und den Armen von Lyon macht, auf eben jene Unterscheidung zwischen lombardischen und ultramontanen oder lyoneser Armen zurückzuführen ist.

Diesen nicht wegzuleugnenden Verschiedenheiten abweichender Sekten-Kreise gegenüber, die jedenfalls in engster Verwandtschaft zum Waldensischen gestanden haben, entsteht für uns die Frage, welchen Weg unsere Untersuchung einschlagen müsse, um mit Sicherheit sowohl das jenen abweichenden Entwickelungen etwa gemeinsame Eigenthümlich-Waldensische zu erfassen, als auch denjenigen unter jenen einzelnen von einander abweichenden Kreisen zu erkennen, von welchem die später in Südfrankreich und Piemont von der Reformation vorgefundenen Waldenser herstammen, und welchem somit zugleich das Echte der überlieferten Manuscripten-Literatur zugeschrieben werden muß. Ein Blick auf das bereits angedeutete chronologische Verhältniß, in welchem die in Frage kommenden Verschiedenheiten nach ihrer Entstehung zur Geschichte der Sekte stehen, wird uns zeigen, auf welchem Wege unsere Untersuchung hoffen darf, das Verhältniß aller jener Verschiedenheiten zu dem Eigenthümlich-Waldensischen und zu der bis zur Reformation zu verfolgenden Entwickelung desselben mit möglichster Sicherheit bestimmen zu können.

Es darf nicht übersehen werden, daß die ältesten Zeugnisse, die Zeugnisse der ersten Klasse, noch nichts von jenen Unterschieden wissen, die uns in den späteren Nachrichten entgegentreten, daß sie vielmehr die durch Petrus Waldus gestiftete Sekte immer als eine einige, ungetheilte vor Augen haben. Wo auch in jenen ältesten Zeugnissen verschiedene Namen gebraucht werden, da werden sie ausdrücklich nur als verschiedene Benennungen derselben Sekte bezeichnet, wie z. B. in dem ältesten aller Dokumente, in der Bulle des Lucius III., die Namen Humiliati und Pauperes de Lugduno ausdrücklich als gleichbedeutende Namen derselben Häretiker angeführt werden. Die erste Angabe sachlicher Differenz zwischen verschiedenen Sektenkreisen, die aber offenbar aufs engste verwandt sind, findet sich in der Unterscheidung zwischen den Armen von Lyon und den Humiliaten, die in der ursbergischen Chronik gemacht wird, und zwar nicht in dem vom Chronisten aufgenommenen Augenzeugenberichte über die Vorgänge in Rom um 1210, sondern in der Relation des Chronisten selbst, die, offenbar jünger als jener, nicht lange vor 1230

geschrieben sein kann, was sich auch schon in der Weise zeigt, wie dieselbe auf die Stiftung der beiden kirchlichen Bettelorden als auf eine vollendete Thatsache zurückblickt. Genauere Nachrichten finden sich erst in den Berichten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (Stephanus de Borb., Moneta, Rainer), während dann nach jener Zeit die Hinweisungen auf die Unterschiede in der Sekte wieder aus den Berichten verschwinden, oder nur aus den älteren in die späteren compilatorischen Darstellungen wieder aufgenommen erscheinen.

Schon aus diesem äußerlichen chronologischen Verhältnisse der Nachrichten, die über die in Frage kommenden Verschiedenheiten berichten, geht hervor, daß diese Verschiedenheiten erst entstanden sind, als die Waldenser in Folge der Katastrophe im Anfange des 13. Jahrhunderts sich genöthigt sahen, in einer früher nicht beabsichtigten Weise ein eigenthümliches Gemeinschaftsleben gegenüber dem öffentlich herrschenden römischen Kirchenwesen zu gründen und den aufgedrungenen Verhältnissen gemäß auszubilden. Auch war es dieser Epoche in der Entstehungsgeschichte der Sekte ganz gemäß, wenn jetzt sich Verschiedenheiten ausbildeten, die der Entwickelung der Sekte früher fremd waren oder doch, wenn sie auch schon dem Keime nach in der früheren Entwickelung lagen, sich früher noch nicht bestimmt befestigt und ausgeprägt hatten. Jetzt sah sich die Sekte genöthigt, Ordnungen in Beziehung auf solche Dinge festzustellen, auf deren festere Ordnung sie sich früher nicht hingewiesen sah, wie denn dieselbe überhaupt nicht in ihrer ursprünglichen Intention lag. War aber so die Möglichkeit verschiedener Gestaltungen innerhalb der Sekte selbst eröffnet, so war die Sekte auch in dieser Zeit, nachdem sie durch Gewalt aus ihrer ursprünglichen Richtung zurückgedrängt war, geneigter sich mit verwandten Richtungen zu vereinigen, deren Bestrebungen den ihrigen nicht entsprachen, so lange sie die Reformation des öffentlichen Lebens in der Kirche im Auge behalten konnte. So war die Möglichkeit für die Entstehung neuer Mischformen in einzelnen neu sich bildenden Sektenkreisen gegeben, in die das Waldensische in modificirter Weise aufgenommen wurde, wenn auch keineswegs daraus folgt, daß sich daneben nicht das Waldensische in anderen Kreisen reiner nach seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit erhalten hätte. Es liegt kein Grund vor, die Nachricht des Stephanus de Borb. als gänzlich un-

wahr zu verwerfen, daß sich nämlich die Waldenser nach ihrer Vertreibung aus ihren ursprünglichen Sitzen und nach den vergeblichen Verhandlungen mit dem Papste um 1210 in der Provence und in der Lombardei (wohin die Folgen der Albigenserkriege sich nicht sogleich erstreckten) mit anderen Sekten gemischt hätten. Von selbst bestimmt sich im Zusammenhange der Nachrichten des Stephanus, der ja die Waldenser noch als eine eigenthümliche Sekte kennt, der Sinn jener Nachricht über die Vermischung derselben mit anderen Häretikern in der Provence und in der Lombardei näher dahin, daß nur an partielle Vermischungen zu denken ist und nicht an eine solche, durch welche das Waldensische im Sektengemisch der damaligen Zeit gänzlich aufgegangen wäre. In der That, während wir manche Abweichungen, wie sie sich in verschiedenen Kreisen der Sekte ausgebildet zu haben scheinen, als solche erkennen, die auf Grund desselben gleichen Grundprincips innerhalb der Sekte selbst entstehen konnten, scheint doch in den lombardischen Armen, die uns als die bedeutendste Sektengemeinschaft unter den mit dem Waldensischen nahe verwandten entgegentritt, nach alle dem, was wir über dieselben erfahren, eine jener Mischformen vorzuliegen, in denen das Waldensische mit anderen ihm ursprünglich fremden Entwickelungen vereinigt auftritt und somit in einer Weise modificirt, die sich aus dem Eigenthümlich-Waldensischen für sich nicht erklären läßt. Es wird sich uns später zeigen, daß die Differenzen, welche gerade in den wichtigsten Punkten zwischen ihnen und den eigentlichen Waldensern Statt finden, am leichtesten ihre Erklärung finden, wenn wir annehmen dürfen, daß sich in diesem Sektenkreise eine von fremden Gesichtspunkten beherrschte Anwendung und Gestaltung des Waldensischen geltend gemacht habe. Wir führen gleich hier eine Aussage d'Argentré's an, die ganz und gar zu dem eigenthümlichen Wesen der lombardischen Armen im Unterschiede von den eigentlichen Waldensern zu passen scheint, und die um so mehr Berücksichtigung verdient, je wahrscheinlicher es ist, daß sie von d'Argentré aus nicht veröffentlichten Stellen seiner Quellen geschöpft sei, obwohl sie als sicher begründete nicht betrachtet werden kann, da d'Argentré leider versäumt hat, die Gründe seiner Aussage anzugeben. D'Argentré spricht es in den Observationen zu den von ihm mitgetheilten Zeugnissen über die Waldenser als eine ausgemachte Thatsache aus, daß die lombar-

dischen Armen ursprünglich von der Sekte der Arnoldisten herstammen und sich erst später mit den Waldensern verbunden haben. Es würde dies mit der Nachricht des Stephanus de Borb. aufs beste zusammenstimmen, und im Verfolg unserer Untersuchung werden wir zu sehen Gelegenheit haben, wie jene Aussage d'Argentré's durch innere Gründe zur größten Wahrscheinlichkeit erhoben wird.

Man sieht, daß die Erkenntniß des wahren Verhältnisses, in dem die Verschiedenheiten, die in der Entwickelung des Waldensischen im 13. Jahrh. hervortreten, zu dem Eigenthümlichen der waldensischen Entwickelung stehen, die Erkenntniß dieses Eigenthümlich-Waldensischen wenn auch nur in seinen wesentlichsten Grundzügen voraussetzt. Aus einer Vergleichung jener Verschiedenheiten an und für sich kann sie nicht gewonnen werden, denn dabei würden wir eben nicht im Stande sein, Fremdes und Eigenes sicher von einander zu unterscheiden. Wir werden vielmehr nur dann die nothwendige Basis für eine Beurtheilung jener Verschiedenheiten gewinnen, wenn wir zuerst an der Hand der ältesten Zeugnisse das Charakteristische des eigenthümlichen waldensischen Strebens zu erkennen suchen. Auch die an die Existenz jener Verschiedenheiten sich knüpfenden schwierigen Fragen werden wir nur dann soweit als überhaupt möglich zu lösen im Stande sein, wenn unsere Untersuchung den ihr auch schon durch die Unterschiede der verschiedenen Perioden in der Entwickelung des Waldensischen vorgeschriebenen Gang der chronologisch-geschichtlichen Methode einschlägt, indem sie an der Hand der nach ihren Zeiten geordneten Zeugnisse dem Waldensischen in seinem Werden nachgeht, es als ein sich Entwickelndes, nicht als ein von Anfang an Fertiges im Auge hat [1].

---

[1] In der Zeit nach den ersten Siegen über die Ketzer im Anfang des 13. Jahrhunderts bilden sich auch die katholischen Armen (Durandus v. Osca um 1208), deren Entstehung in dieser Zeit auf dieselbe Thatsache hinweist, die wir im Obigen hervorgehoben haben, daß nämlich das Hervortreten der Verschiedenheiten in der bestimmteren Ausgestaltung der Sekte erst durch die Unterdrückung des ursprünglichen Gestaltungstriebes in seiner anfänglichen Richtung bedingt gewesen ist. — Wir halten es übrigens für nothwendig, zu bemerken, daß die Unterschiede, die wir im Auge haben,

Die waldensische Sekte steht nicht zusammenhangslos und gänzlich unabhängig unter jenen oppositionellen Entwickelungen da,

---

nichts mit dem Unterschiede zu schaffen haben, den Hahn zwischen den piemontesischen Waldensern, den Thalleuten, als den eigentlichen Waldensern, und den gallischen Waldensern geltend macht, in welchen letztern er eine von Petrus Waldus herstammende, unreinere Abart jener älteren und reineren Sekte der Thalleute sehen will, die sich auch von gewissen Vermischungen mit den manichäischen Sekten nicht frei erhalten habe. Diese Unterscheidung Hahns stützt sich freilich auf die Beobachtung der Verschiedenheit, die zwischen dem Bilde, welches die neuwaldensische Ueberlieferung von dem früheren Zustande der Sekte entwirft, und zwischen dem besteht, welches die katholische Ueberlieferung von der durch Petrus Waldus gestifteten Sekte giebt. Allein während so die rechte Lösung des sich in dieser Verschiedenheit darbietenden Problems dadurch geradezu unmöglich gemacht wird, daß die widersprechenden Ueberlieferungen auf zwei verschiedene Sektenkreise vertheilt werden, entbehrt diese Annahme der beiden Sektenkreise selbst, wie sie als Grundhypothese die Basis der ganzen Darstellung bei Hahn bildet, jedes historischen Grundes, wie denn auch die neuwaldensische Ueberlieferung bei ihrer Verwerfung der abweichenden katholischen Berichte doch von der Voraussetzung ausgeht, daß diese katholischen Berichte dieselbe einige Sekte im Auge haben, über die sie selbst, wenn auch in anderer Weise, Bericht erstatten will. Wir haben bereits oben (S. 137 f.) gezeigt, wie sich in den nach der Reformation hervortretenden Verschiedenheiten der Entwickelung in verschiedenen Kreisen der Sekte kein Grund für die Unterscheidung Hahns finden läßt, und da die vorgeblichen Schriften der Waldenser, aus denen Hahn das Bild seiner piemontesischen Waldenser zusammensetzt, auf G. Morel und somit auf die Waldenser in Gallien zurückweisen, so müßte angenommen werden, daß die Waldenser, welche die Reformation in der Provence und im Delphinat vorfindet, zu den piemontesischen Thalleuten gehört hätten, und daß die von Hahn im Unterschiede von jenen angenommenen gallischen Waldenser gänzlich der Geschichte abhanden gekommen seien. Hahn freilich beschreibt uns unter der Ueberschrift „Schicksale der gallischen Waldenser“ (S. 412 ff.) die Schicksale jener Waldenser in der Provence und im Delphinate, die sich doch in keiner Weise von den piemontesischen Waldensern auf Grund der Manuscripten-Literatur unterscheiden lassen. Ebensowenig aber findet sich ein historischer Grund für die Unterscheidung Hahns in der früheren Geschichte der Sekte und den im 13. Jahrhundert hervortretenden Unterschieden in derselben. Jene Unterschiede haben gar nichts gemein mit dem von Hahn gemachten. Zwar will Hahn (S. 263. Anm. 1.) seine Unterscheidung auf den Unterschied zwischen lombardischen Armen und ultramontanen Armen zurückführen, wie er sich in Rainers echter Summa findet; allein indem er die lombardischen Armen mit den Armen von Lyon und seinen gallischen Waldensern zusammenwirft, und davon die piemontesischen als die ultramontanen

welche sich im 12. Jahrhundert gegen das römische Kirchenwesen und die hierarchische Gewalt des römischen Klerus erhoben, obwohl sie sich allerdings in fest markirter Besonderheit von ihnen abscheidet. Die Zeit der Geschichtsforschung ist lange vorüber, wo man den Gegensatz zwischen den Waldensern und den manichäischen Katharern übersehen konnte: es liegt jetzt eher die Gefahr nahe, den wirklichen Zusammenhang der Waldenser mit verwandten Sektenkreisen zu leugnen. Die waldensische Sekte gehört als einzelnes Glied einer weit über sie hinausgreifenden Reihe von Entwickelungen an, die alle durch ein Gemeinsames des Strebens und der Auffassung der zur Geltung zu bringenden christlichen Frömmigkeit beherrscht erscheinen. Hierin ist es begründet, wenn die Waldenser schon in den früheren Bestrebungen eines Petrus von Bruis und eines Heinrich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die ihrigen wiederfinden wollen. Hierin ist es begründet, wenn der ursbergische Abt die

---

Waldenser Rainers unterscheiden will, stellt er die Sache geradezu auf den Kopf. Während die Berichte aus dem 13. Jahrhundert die lombardischen und ultramontanen Armen als zwei Unterarten so von einander unterscheiden, daß nichts klarer ist, als daß die lombardischen Armen verschieden sind von den Waldensern in Gallien, die von den italienischen Schriftstellern Rainer und Moneta als ultramontane bezeichnet werden, und die deßhalb auch bei dem in Südfrankreich lebenden Stephanus als die eigentlichen Armen von Lyon, als der eigentliche Kreis des Petrus Waldus mit Recht in den Vordergrund treten, muß Hahn, um für seine Hypothese Boden zu finden, gerade umgekehrt die lombardischen Armen mit den Armen von Lyon, den gallischen Waldensern, zusammenwerfen, und diesen, als der Sekte des Petrus Waldus, die ultramontanen Armen als solche entgegensetzen, die unabhängig und rein von der durch Petrus Waldus angefangenen Entwickelung sind. Die von Hahn angeführte Spielerei Müstons mit dem Namen „Ultramontan" bedarf keiner Widerlegung. Der Verlauf unserer Untersuchung wird zeigen, wie die eigenthümliche Stiftung des Petrus Waldus, also das Eigenthümliche der Armen von Lyon, zugleich den eigenthümlichen Sektenverband begründet und erhalten hat, den wir in ununterbrochener Continuität von der Zeit des Petrus Waldus bis zur Zeit der Reformation in der Sekte verfolgen können, während alle einzelnen Unterschiede, die in der Zeit nach Petrus Waldus entstehen, wieder aus dem Gesichtskreise der Geschichte verschwinden. Es wird darin der positive und sicherste Gegenbeweis gegen alle willkürlichen Unterscheidungen reinerer Waldenser von der durch Petrus Waldus gestifteten und sich continuirlich durch die Zeit des Mittelalters erhaltenden Sekte geliefert sein.

beiden im Anfang des 13. Jahrhunderts entstehenden Bettelorden in so nahen Zusammenhang mit den Armen von Lyon und den Humiliaten bringt, als die, welche unter kirchlicher Approbation die Stelle dieser Sekten eingenommen hätten. Es kann daher auch nichts Auffallendes haben, wenn man in einzelnen Lehrsätzen eine Gemeinsamkeit zwischen den Waldensern und den ihnen verwandten Entwickelungen jener Zeit wahrnimmt, die man nicht als eine zufällige betrachten kann, wie es z. B. gewiß nichts zufälliges, zusammenhangsloses ist, wenn der Satz des Petrus von Bruis, daß alle Opfer, Gebete, Almosen und sonstigen guten Werke, die für die verstorbenen Gläubigen von Seiten der lebendigen gethan werden, jenen zu nichts nützen können, auch unter den mit dem größten Gewicht hervorgehobenen Sätzen der Waldenser wieder hervortritt. Es folgt aber für uns hieraus, daß wir vor Allem das Eigenthümlich-Neue aufzusuchen haben, das mit den Waldensern in die allgemeinere Entwickelung eintritt, welcher sie angehören und aus welcher sie Manches empfangen, das nicht zuerst aus ihrem eigenthümlichen Princip erwachsen ist. In diesem Eigenthümlich-Neuen haben wir das aufzusuchen, wodurch sich das Waldensische als solches nach seiner Besonderheit auch von dem Verwandten unterscheidet, und unter dessen bestimmende Herrschaft auch das bei ihnen treten muß, was sie als ihnen homogen aus der bereits cursirenden Masse oppositioneller Sätze aufnehmen.

Das Eigenthümlich-Neue aber, was die Sekte der Waldenser in ihrer von allem Verwandten unterschiedenen Besonderheit von Anfang an charakterisirt, werden wir am sichersten treffen, wenn wir fragen, worin die Kirche gleich bei der Entstehung der Sekte das Eigenthümliche derselben im Gegensatze zu ihr gesehen habe. Und hier treffen wir nun auf die Anklage, daß die Waldenser unberufen, d. h. nicht berufen von den Prälaten der Kirche, ja gegen das ausdrückliche Verbot derselben, das Predigtamt führen und sich dadurch der Obedienz der Kirche, des römischen Stuhls und der Bischöfe, entziehen.

In dem Dekret des Papstes Lucius III., dem ersten uns erhaltenen Urtheile der Kirche über die Waldenser, überhaupt dem ältesten Zeugnisse über dieselben, das wir besitzen, heißt es mit Beziehung auf dieselben: Et quoniam nonnulli sub specie pie-

tatis, virtutem ejus, juxta quod ait Apostolus, denegantes, authoritatem sibi vindicant praedicandi: cum idem Apostolus dicat: quomodo praedicabunt, nisi mittantur? omnes qui vel prohibiti, vel non missi, praeter authoritatem ab apostolica sede vel ab episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicare praesumpserint" etc. (das Nachfolgende bezieht sich auf die zugleich excommunicirten Katharer). Dieselben Worte der Excommunicationsbulle des Papstes Lucius finden sich später fast gänzlich unverändert in das 3., über die Häretiker handelnde, Capitel der Beschlüsse des vierten Lateranconcils aufgenommen. Die einzige Aenderung von einiger Bedeutung ist die, daß vor den Worten „episcopo loci" das Wort „catholico" eingeschoben ist, was darauf schließen lassen könnte, daß es bereits damals häretische Bischöfe der Waldenser gegeben habe. Uebereinstimmend mit den Worten der päbstlichen Excommunicationsbulle und der Beschlüsse des vierten Lateranconcils heißt es in dem gegen die Häretiker erlassenen Edikt des Königs Alphons vom Jahr 1194: „Si quis igitur ab hac die et deinceps praedictos Waldenses et Zappatatos aliosque haereticos, cujuscunque fuerint professionis, in domibus suis recipere, vel horum funestam praedicationem aliquo loco audire, vel his cibum vel aliud aliquod beneficium largiri praesumpserit" etc. Auch die beiden ältesten Streitschriften gegen die Waldenser, die des Alanus und die des Abtes Bernhard beginnen mit dem Nachweise, daß nur der predigen dürfe, der von den Prälaten dazu berufen sei, und daß man überhaupt den Prälaten Gehorsam schulde. Die Ueberschrift des ersten Capitels bei Alanus lautet: „Quibus authoritatibus et rationibus probatur, quod nullus debeat praedicare, nisi sit a majore Praelato missus." Bernhard begründet zuerst den schuldigen Gehorsam gegen die Prälaten, um dann die Waldenser als solche zu bekämpfen, die ohne Auftrag der Prälaten und gegen ihren Befehl zu predigen sich unterfingen.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß wir in Petrus Waldus und seinen Schülern im engeren Sinn zunächst freie Prädikanten zu sehen haben, d. h. solche, die ohne Rücksicht darauf, ob sie von der römischen Kirche ordinirt und mit der besonderen Thätigkeit des Predigtamts betraut seien, ohne Rücksichtnahme auf die hierarchische Ordnung in der römischen Kirche und ihre Unterscheidung zwischen Klerus und Laienvolk, in der

freien Predigt des Evangeliums ihre von der Kirche unabhängige Mission sahen. In diesem freien Prädikantenwesen haben wir die eigentliche Stiftung des Petrus Waldus, und zugleich das Eigenthümlich-Neue zu erkennen, was sich an das Auftreten desselben anschloß.

Man könnte zweifeln, ob wirklich hierin ein Eigenthümlich-Neues zu sehen sei, wenn man bedenkt, wie schon ein Petrus von Bruis und der Cluniacenser-Mönch Henrich predigend umherzogen, und durch ihre den Klerus angreifenden Predigten das Volk mit sich fortrissen und gegen die Verderbnisse der Priesterschaft aufregten. Allein abgesehen davon, daß jene selbst dem Klerus angehörten, darf man nicht vergessen, daß jene zwar die Predigt als Mittel ihrer Opposition gebrauchten, aber keineswegs in der Predigt selbst eine eigenthümliche Mission, einen eigenthümlichen Beruf sahen. Petrus Waldus aber ergreift als Laie in der Predigt des Evangeliums einen eigenthümlichen, selbständigen Beruf, und in den Trägern dieses eigenthümlichen, selbständigen Berufs will er einen neuen Stand im kirchlichen Leben zur Geltung bringen, der verschieden und unabhängig von den bestehenden Ständen in der Kirche neben diesen seinen eigenen Platz einnehmen soll. Ebendeßhalb sehen wir nun auch den Petrus Waldus nicht für sich allein, wie jene Früheren, das Evangelium nach seiner Auffassung verkündigend, auftreten, allein auf das seine Zwecke richtend, was er durch seine Predigt in den Hörern wirkt, sondern von Anfang an sehen wir ihn Genossen seines neuen freien Predigt-Berufs und Standes sammeln, und in diesen gesammelten Genossen der freien Predigt des Evangeliums treten uns die eigentlichen Schüler desselben, die eigentlichen Waldenser, entgegen. Nachdem Stephanus de Borb. die innere Entwickelung des Petrus Waldus bis zu seinem entscheidenden Entschlusse kurz dargestellt hat, erzählt er weiter, daß derselbe, nachdem er in Weltverachtung das Seine verkauft und den Armen geschenkt, sich das Amt der Apostel angemaßt habe. Dann fährt er fort: „Evangelia, et ea, quae corde retinuerat, per vicos et plateas praedicando, multos homines et mulieres, ad idem faciendum, ad se convocando, firmans eis Evangelia: quos etiam per villas circumjacentes mittebat, ad praedicandum vilissimorum quorumcunque officiorum. Qui etiam, tam homines, quam

mulieres, idiotae et illiterati, per villas discurrentes, et domos penetrantes et in plateis praedicantes et etiam in Ecclesiis, ad idem alios provocabant."

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, wie Petrus Waldus durch seine Sorge für die Predigt des Evangeliums einem dringenden Bedürfnisse der damaligen Kirche entgegenkam. Die Predigt, vom Klerus jener Zeit aufs unverantwortlichste vernachlässigt, hatte fast ganz aufgehört in der Kirche. Es geht dies am deutlichsten aus der Bestimmung des 10. Capitels der Beschlüsse des vierten Lateranconcils „de praedicatoribus instituendis" hervor. Hier heißt es, nachdem die Nothwendigkeit der Predigt des Wortes Gottes hervorgehoben ist: „Unde cum saepe contingat, quod episcopi propter occupationes multiplices vel invalitudines corporales, aut hostiles incursus seu occasiones alias (ne dicamus defectum scientiae, quod in eis reprobandum omnino, nec de cetero tolerandum) per se ipsos non sufficiunt ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioeceses et diffusas, generali constitutione sancimus, ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas, vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicite visitantes, eas verbo aedificent et exemplo, quibus ipsi, cum indiguerint, congruo necessaria administrent, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incoepto." Dieser Beschluß steht unstreitig in Beziehung zu den waldensischen Bewegungen, was auch daraus ersichtlich ist, wie für den Unterhalt dieser kirchlichen Prädikanten, die nicht betteln sollen, gesorgt wird. Uebrigens wurde die Predigt schon in der Zeit des Concils in anderer Weise, nämlich von den sich damals bildenden Bettelorden in die Hand genommen. (Man vgl. außerdem zu jener Bestimmung des Lateranconcils den ersten Beschluß einer 1209 in Avignon gehaltenen Synode bei Mansi a. a. O. S. 785, wo dem Beschluß gegen die Häretiker der Beschluß vorausgeschickt wird: „Ut episcopi frequentius vel praedicent vel faciant praedicari", und wo man am Schluß hinzuzufügen für gut findet: „In eo tamen et diligens et cautus praedicator existet, ut adulteria, fornicationes, perjuria, usuras, odia, aggressiones et cetera mortalia vitia adeo verbo detestetur et opere, quod ex-

inde honestas, pax, patientia et justitia et ceterae inserantur virtutes.“).

Das nächste, was in Betreff dieser waldensischen freien Prädikanten unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist die Art, wie sie ihr Vornehmen der römischen Hierarchie gegenüber rechtfertigten. Wir erfahren durch Alanus und Bernhard die Gründe, auf die sie in der ersten Periode ihrer Geschichte ihre Berechtigung zum freien Predigtamte stützten, und wir werden gerade bei diesem Punkte die Darstellung dieser älteren Zeugen für sich betrachten müssen, da sich, wie wir später sehen werden, in den sehr umständlichen Erörterungen Moneta's über diesen Punkt bereits Züge finden, die dem ursprünglichen Standpunkte der Waldenser fremd sind.

Wenn den Waldensern kirchlicherseits vorgeworfen wurde, daß sie den den kirchlichen Obern schuldigen Gehorsam verletzten, indem sie sich ohne ihre Erlaubniß und gegen ihren Willen die Befugniß zum Predigen willkürlich anmaßten, so machten sie dagegen den Ausspruch des Petrus Apstgsch. 5, 29 geltend und sagten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Von dem kirchlichen Rechte recurrirten sie also auf das göttliche, als das höhere Recht, und es kann nicht verkannt werden, daß sie hiermit den formalen Grundsatz des Protestantismus aufstellten, wie er gegenüber den Ansprüchen der ecclesia repraesentativa in der römischen Kirche auch von Luther in der Unterscheidung des jus divinum und des jus humanum geltend gemacht ist. Allein es fragt sich nun näher, ob waldensischerseits das jus divinum selbst richtig erfaßt wurde, ob sie dem falschen römischen Priesterrecht gegenüber den rechten Boden des göttlichen Rechts gefunden und es in seinem wahren Verhältniß zu dem göttlich gegründeten Recht der Kirche erkannt haben. Es fragt sich, in welcher Weise die Waldenser das freie Recht der Predigt kraft göttlichen Rechts in Anspruch nahmen, und in welcher Weise sie es von der Bedingung des kirchlichen Ordo und von der Bewilligung der kirchlichen Oberen loslösten.

Hier nun müssen wir zunächst hervorheben, daß sich die Waldenser, wenigstens die Waldenser nach ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit, von aller mystischen und freigeistischen Schwär-

merei in der Auffassung dieses Punktes fern hielten. Was überall Mystisches in der Geschichte der Waldenser wahrgenommen wird, stellt sich als etwas später von Außen an sie Herangekommenes dar, das zudem niemals allgemeine und dauernde Geltung unter ihnen erlangt zu haben scheint. Was den jetzt von uns untersuchten Punkt betrifft, so findet sich nirgends auch nur eine Spur davon, daß sie sich bei ihrem Vornehmen auf eine innere oder äußere unmittelbare Berufung von Seiten Gottes berufen hätten. Während vielmehr die katholischen Polemiker die Sache der Waldenser gelten lassen zu wollen erklären, wenn sie sich auf eine unmittelbare göttliche Berufung, die allerdings über die mittelbare kirchliche gelten müsse, stützen und eine solche etwa durch Wunder und dergleichen beweisen könnten, finden wir nirgends auch nur die Andeutung, daß sie derartiges für sich geltend zu machen gesucht hätten [1].

Ohne in falscher, mystischer Weise auf unmittelbare Offenbarungen Gottes zurückzugehen, suchen die Waldenser vielmehr den Grund ihres gegen die Hierarchie zu behauptenden Rechts zur Predigt im göttlichen Worte der heiligen Schrift. An die Spitze ihrer Rechtfertigung stellen sie nach Bernhard

---

[1] Wenn Moneta lib. V. cap. 1. §. 4., wo im Besonderen gegen die Pauperes Lugdunenses der Beweis geführt werden soll, daß sie nicht die Kirche Gottes bilden, sich auch den Einwurf zur Beantwortung gegenüberstellt, daß Petrus Waldus (bei Moneta Valdesius genannt) den Ordo unmittelbar von Gott gehabt habe, so fügt er doch sofort hinzu: „Praeterea de hoc non est mentio apud eos", und zeigt dadurch, daß er sich jenen Einwurf nur als einen möglichen, nicht als einen wirklich erhobenen entgegengestellt habe. — Noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts, als sich die böhmische Bruderunität constituirte, sehen wir die Waldenser frei von den allerdings mystischen Vorstellungen, von denen die böhmischen Brüder bei der Einrichtung des geistlichen Amtes unter ihnen geleitet erscheinen. Vgl. Camerarius, a. a. O. S. 93 ff. Die betreffenden, sehr interessanten Partien aus dem 2. Buche des Lasitius sind in der Ausgabe des Commenius nur sehr stückweise und ungenau veröffentlicht. So ist u. a. der Erfolg des Gebets der Brüder nicht genau mitgetheilt, in welchem sie sich nach der Darstellung des Lasitius mit der Frage an Gott wandten, ob sie einen neuen reineren geistlichen Ordo unter sich einrichten sollten. Wir wollen §. VIII. des 2. Buches, in welchem über jene Vorgänge berichtet wird, die das Mystische in dem Wesen der böhmischen Brüder sehr deutlich bezeugen, nach dem Manuscript auf hiesiger Bibliothek in der zweiten Anmerkung abdrucken lassen.

den Befehl des Herrn, daß das Evangelium in alle Welt verkündigt werden solle. (Auch im Tractat über die Häresie der Armen von Lyon (Yvonetus) wird noch unter ihren Sätzen auch der aufgeführt: „Christum praecepisse discipulis suis evangelium praedicare.“). Freilich genügte die Berufung auf diesen Befehl des Herrn noch nicht für das, was zu beweisen war. Durch diesen Befehl Christi wurde die Kirche nur insoweit gerichtet, als sie nicht für die Predigt des Evangeliums sorgte, und daß die damalige Kirche in dieser Beziehung durch das Gericht jenes Ausspruches wirklich getroffen wurde, geht am unzweifelhaftesten aus den angeführten Concilienbeschlüssen aus dem 13. Jahrhundert hervor. Es wird aber durch jenen Ausspruch Christi die Verwaltung der Predigt nicht von der kirchlichen Ordnung losgelöst, und so konnte durch denselben auch nicht die Berechtigung der Waldenser zum Predigtamt im Gegensatze zur damaligen kirchlichen Ordnung erwiesen werden. Zur Vervollständigung der Argumentation knüpfen sie daher an jenen Ausspruch eine andere Schriftstelle, Jac. 4, 17: „Denn wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde.“ Sie schließen hieraus, daß also, wer zu predigen wisse, sündige, wenn er es unterlasse, und leiten so aus dieser Stelle für einen Jeden, der geeignet ist zum Predigen, die Berechtigung wie die Verpflichtung ab, den Befehl des Herrn wegen der Predigt des Evangeliums auf sich zu beziehen.

So aber war alles zunächst auf das subjective Urtheil eines Jeden über sich selbst und seine Geeignetheit zum Predigen in einer Weise zurückgeführt, die mit dem Bestande einer über die Subjectivität der Einzelnen sich erhebenden kirchlichen Ordnung unverträglich ist. Zwar kann das Recht der Reformation sich nicht anders als in der Form der Subjectivität geltend machen, die sich richtend gegen die bestehende kirchliche Ordnung wendet, und insofern, als die Waldenser in jenen Sätzen auf dies reformatorische Recht der christlichen Subjectivität zurückgehen, muß man ihre Sätze als richtige anerkennen. Da aber jenes Recht der Reformation auch von Unberufenen in unberechtigter Weise geltend gemacht werden kann, so hatten die Waldenser ihre Rechtfertigung durch den Beweis abzuschließen, daß sie selbst als wirklich Berufene das reformatorische Recht in der Kirche für sich in Anspruch nähmen. Auf diese Frage wird

denn auch von Bernhard (Cap. IV.) die Controverse zwischen der römischen Kirche und den Waldensern zurückgeführt. Bernhard unterscheidet hier zwischen dem, was der öffentlichen, amtlichen Thätigkeit in der Kirche angehört, und zwischen dem, was jeder Christ als Einzelner seinem Nächsten gegenüber in Lehre und Ermahnung zu thun schuldig und berechtigt ist, und hebt hervor, daß, während es sich im Streit zwischen den Waldensern und der Kirche nur um die Berechtigung oder Nichtberechtigung jener zum öffentlichen Predigtamt handele, Aussprüche wie die von den Waldensern für sich angeführten des h. Gregorius: „ut, qui in corde vocem superni amoris acceperit, foris etiam proximis vocem exhortationis reddat" und: „in quantum pro divina largitate sufficitis, proximis vestris boni verbi cyathos date", sich nicht auf die öffentliche, amtliche Thätigkeit, sondern nur auf das bezögen, was der Einzelne als solcher seinem Nächsten gegenüber zu thun habe. Was dann die von den Waldensern in Anspruch genommene öffentliche Predigt betreffe, so will Bernhard gar nicht überhaupt und in thesi ein freies Recht der Predigt in der Kirche gegenüber dem geordneten geistlichen Amte leugnen, sondern nur das will er in Abrede stellen, daß die Waldenser als wahre Vertreter dieses freien Rechts anzuerkennen seien. Eben darum weist er es auch als ungenügend zur Rechtfertigung der Waldenser zurück, wenn sie zu ihrer Vertheidigung auf das Beispiel des Herrn hinwiesen, der nach Marc. 9, 38 ff. das Verfahren der Jünger tadelte, die Einem, der im Namen Christi Dämonen austrieb, dies verboten hatten, weil er nicht äußerlich zur Zahl der Jünger gehörte, die dem Herrn nachfolgten; oder wenn sie sich auf das freie Recht der Propheten gegenüber dem alttestamentlichen Priesterthume, oder auf Beispiele der Kirche selbst beriefen, die früher schon Laien, die gewaltig predigten, nicht allein geduldet, sondern auch hoch geehrt und zuletzt heilig gesprochen habe. Durch alles dies werde allerdings ein von der Kirche anzuerkennendes freies Recht der Predigt erwiesen, aber nichts über die concrete Frage entschieden, ob die Waldenser in berechtigter Weise sich auf dasselbe stützten. Bernhard meint vielmehr, daß sich das Gegentheil in der Art zeige, wie die Waldenser jenes Recht geltend machten; denn während die alttestamentlichen Propheten niemals das geordnete Priesterthum des Alten Testaments selbst und als solches ange-

griffen hätten, wie sehr sie auch die Kirche des A. Testaments mit ihren Priestern um ihrer Sünden willen strafen mußten, und während sie ebensowenig die Einheit der alttestamentlichen Kirche zerrissen hätten, wie tief sie auch Priesterthum und Volk von der Wahrheit der Kirche abgefallen sahen, so höben die Waldenser durch ihr Vornehmen die Ordnung des gestifteten priesterlichen Amts in der Kirche principiell und als solche auf und zerstörten die Einheit der Kirche.

Die Waldenser konnten nur dadurch den Beweis der eigenen Berechtigung über die bloße Subjectivität des eigenen Urtheils erheben und zugleich die auf den äußern Ordo gestützten Ansprüche der römischen Hierarchie wirklich beseitigen, wenn es ihnen gelang, ein neues objectives Criterium für die Geeignetheit und die Berufung zum apostolischen Amt der Predigt aufzustellen, das nicht mit dem äußern Ordo in der Kirche zusammenfallend ihr eigenes Recht zur Predigt auswies. Die Waldenser sind in der That hierzu fortgeschritten, und erst wenn wir dies von den Waldensern im Gegensatze gegen die römische Hierarchie aufgestellte objective Criterium für die Befähigung zum öffentlichen Amt der Predigt ins Auge fassen, stehen wir im eigentlichen Mittelpunkte der Controverse zwischen ihnen und der römischen Kirche.

Wir finden die hier in Frage kommenden Erörterungen der Waldenser am bestimmtesten bei Alanus ausgedrückt (vgl. besonders Cap. VIII.). Nach der Relation des Alanus behaupteten die Waldenser, „quod magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam Ordo vel officium." Durch diesen Satz war die Fähigkeit zum geistlichen Amte überhaupt von der Bedingung des bloßen Ordo losgelöst, und eine andere höhere oder primäre Bedingung ausgesprochen, welche der Ordo selbst voraussetze, und ohne welche er in sich selbst nichts bedeute. Diese höhere Voraussetzung, an welche die Fähigkeit und somit zugleich die Berechtigung zu den geistlichen Funktionen unauflöslich gebunden sein soll, sehen die Waldenser in dem persönlichen meritum des Fungirenden, darin, wie nach Alanus die Waldenser sich bestimmter ausdrücken, daß der, der diese geistlichen Funktionen wirksam und kräftig will ausüben können, Christum in sich habe, die „figura" Christi in einem guten Wandel führe,

wie auch Moses ohne Priester zu sein auf diese Weise fähig gewesen sei zur Benediktion. Für diesen Satz sollen sie den Ausspruch einer kirchlichen Autorität (deren Namen im Manuscr. der Schrift des Alanus unleserlich ist) angeführt haben: „Sacerdotes non propria virtute benedicunt, sed quia figuram Christi gerunt, et propter eum, qui in ipsis est, benedictionis plenitudinem tribuunt." Und weiter sollen sie auch darauf aufmerksam gemacht haben, wie der Apostel im Anfang des Römerbriefs, indem er sage: „per quem accepimus gratiam et apostolatum", die Mittheilung der Gnade als des Allgemeineren nothwendig Vorauszusetzenden vorausschicke, ohne welches das Apostolat nicht mitgetheilt werden könne. In welcher Weise die Waldenser diese Sätze auffaßten, — und darauf kommt Alles an; — erhellt aus dem Schlusse, den sie daraus ziehen. Sie schlossen nämlich, daß die „schlechten" Priester und Prälaten, die nicht Nachfolger der Apostel im Leben der Apostel seien und insofern die figura Christi nicht führten noch auch im Stande der gratia ständen, auch nicht befähigt zum Amt der Apostel und den damit verknüpften Thätigkeiten seien; daß man ihnen ebendeßhalb wegen der bloßen, ihrer nothwendigen Voraussetzung entbehrenden Ordination keinen Gehorsam schulde, den nur die „guten" Prälaten in Anspruch nehmen könnten; und sodann, daß sie selbst zur Führung des apostolischen Amtes eben deshalb so befähigt wie berechtigt seien, weil sie sich in ihrem Leben als Nachfolger der Apostel erwiesen [1]).

Wir erkennen in diesem Satze, der an die Stelle des Ordo die Nachfolge der Apostel im Leben derselben als eigentliche und wesentliche Bedingung für die Befugniß zum apostolischen Amte setzt, das Grundprincip der waldensischen Häresie, der ihnen Schuld gegebenen inobedientia gegenüber der Kirche. Die katholischen Berichterstatter erkennen das sehr wohl und heben es mit Nachdruck hervor. Richtig urtheilt Alanus von diesem Satze: „in quo maxime contra ecclesiam navigant et se contra de-

[1] Innocenz III. epist. XIII, 94 führt unter den über die Waldenser berichteten Irrthümern zuerst den an: „quod videlicet soli Deo esse obediendum, et si homini, soli justo, qui Deum habet in se, ac licere laico ac literato sine licentia cujuslibet hominis praedicare etc., malum autem sacerdotem nequaquam etc.

monstrant esse.“ Um so aufmerksamer werden wir ihn zu prüfen haben.

Es handelt sich hier um das Verhältniß der heilskräftigen Wirksamkeit Gottes in der Kirche zur Verwaltung seiner der Kirche anvertrauten Gnadenmittel vermittelst der geistlichen Functionen in der Kirche, oder, wie von den Waldensern dem Gehorsam gegenüber, den die römische ecclesia repraesentativa in Anspruch nahm, die Frage gestellt wird, um die Frage, wie der Gehorsam, der zunächst Gott allein geschuldet wird, in vermittelter Weise auf die Menschen zu übertragen ist, so daß der ihnen als Werkzeugen Gottes gezollte Gehorsam mit dem Gott schuldigen Gehorsam zusammenfällt. Und in dieser Beziehung müssen wir nun protestantischerseits die Opposition der Waldenser berechtigt finden, insofern sie sich gegen die falsche Bedeutung richtet, die dem auf den äußerlichen Ordo gestützten geistlichen Amte in der römischen Kirche beigelegt wurde. Dem römischen Irrthume gegenüber, der durch das äußerlich vollzogene Sakrament des Ordo und den dadurch in den Ordinirten gewirkten character indelebilis die Wirksamkeit der geistlichen Funktionen und der verwalteten Sakramente an die persönliche Kraft und Entscheidung — „propria virtute“ — des consecrirenden, bindenden und lösenden Priesters band, die göttliche Gnadenkraft in der Kirche also in den Trägern des kirchlichen Sacerdotiums personificirt und dem christlichen Volke nur in dieser Personification zugänglich auffaßte, war es allerdings eine Nothwendigkeit, jene Wirkung des Ordo zu leugnen, Gott in Christo wieder in seinem wahren Verhältniß zu der kirchlichen Verwaltung der Gnadenmittel und zu den Gläubigen zu erkennen und dies wahre Verhältniß in der kirchlichen Praxis zur Geltung zu bringen. Aber liegt nun bei den Waldensern dem Proteste gegen die falsche Bedeutung, welche in der Kirche dem äußerlichen Ordo gegeben wurde, die wahre positive Einsicht in das Verhältniß zwischen Gottes Gnadenwirken in der Kirche und der Verwaltung der in die Kirche von ihm gelegten Gnadenmittel zu Grunde?

Die Reformation vollzog ihre Aufgabe dem römischen Irrthume gegenüber dadurch in reiner und wahrer Weise, daß sie an die Stelle des negirten, römischen Sacerdotiums das ministerium am Worte Gottes und an den Sacramenten, an den Gnadenmitteln des unsichtbaren ewigen Priesters und Königs in

der Gemeinde hat treten lassen. Die reine Lösung des Irrthums durch die Reformation beruht darin, daß sie die Gnade Gottes nach ihrem Offenbarsein und Wirken in Wort und Sakrament als frei und unabhängig von dem persönlichen Wollen und Thun der Träger des geistlichen Amts erkannte und durch diese Unterscheidung der Objectivität der Gnade von der Subjectivität des Ministranten für einen Jeden in der Gemeinde den freien Zugang im Glauben zur Gnade Gottes in Christo eröffnete. Steht auch die waldensische Opposition gegen den römischen Ordo auf diesem Standpunkte der Reformation, und stützt auch sie sich auf die Unterscheidung der Objectivität der Gnade in der Kirche von der Subjectivität der Träger des geistlichen Amts? Man braucht diese Frage nur bestimmt an den waldensischen Satz zu stellen, um sofort der verneinenden Antwort gewiß zu sein. Der waldensische Satz stützt ja die Kräftigkeit und Wahrheit des geistlichen Amts und seiner Thätigkeiten nicht auf den objectiven Christus in der Gemeinde, in den amtlich verwalteten Gnadenmitteln, — nicht so ist der angeführte Ausspruch einer kirchlichen Autorität zu verstehen, die die Benediktionskraft von der eigenen Kraft der Priester unterscheidet um sie dem Christus in ihnen zuzuschreiben: — der in den einzelnen subjectiv gewordene Christus, und zwar der in der Weise des guten, apostolischen Lebens subjectiv gewordene Christus ist es, auf welchen waldensischerseits die Wahrheit und Kräftigkeit der geistlichen Funktionen in der Kirche gestützt wird. Vom persönlichen meritum der Fungirenden soll ja die Wirksamkeit der von ihnen verwalteten Gnadenmittel abhängen

Es ist beachtenswerth, daß die Waldenser, indem sie dem sittlich verderbten Priesterthume in der Kirche gegenüber das gute Leben in der Nachfolge der Apostel als Bedingung zur Führung des apostolischen Amts hervorhoben, nur einem in der katholischen Kirche selbst herrschenden Zuge folgten. Schon lange hatte sich in der katholischen Kirche eine Anschauungsweise geltend gemacht, wonach man von den Klerikern, in denen man die Stellvertreter Christi und der Apostel zu sehen gewohnt war, eine dieser ihrer Stellung entsprechende Heiligkeit des persönlichen Lebens fordern zu müssen glaubte. Dieser vornehmlich durch das Mönchswesen und durch die herrschende mönchische Auffassung von der christlichen Frömmigkeit genährte Zug in der katholischen Anschauungs-

weise des Mittelalters war ja nur ein Jahrhundert zuvor so mächtig durch die Hildebrandinische Gesetzgebung gefördert, die den Geistlichen den Coelibat als jener vom Klerus zu fordernden höheren persönlichen Heiligkeit entsprechend mit Hülfe der diesem Gesetze günstigen Volksmeinung aufzwang [1]. Hatte doch Urban II. (1096) ausdrücklich erklärt, daß die Mönche geeigneter wären zum Beichthören als die Weltgeistlichen, weil sie mehr nach der Weise der Apostel lebten. Die nahe Verwandtschaft des waldensischen Satzes mit dieser Richtung in der katholischen Kirche liegt auf der Hand. Was die damalige katholische Welt von dem Klerus forderte als die höhere persönliche Heiligkeit des Lebens, die dem auf dem Ordo beruhenden Stande gemäß sei, das ist es, was die Waldenser einseitig ins Auge fassen, als sie den auf den äußern Ordo sich stützenden aber jener Forderung persönlicher Heiligkeit nicht entsprechenden Klerus angreifen und nun ihrerseits — eben darin häretisch abweichend — die persönliche Heiligkeit nicht mehr, wie damals alle frommen Männer der Kirche dies thaten, blos als die in dem Ordo selbst begründete Forderung den ordinirten Klerikern strafend vorhalten, sondern an der Stelle des Ordo zur Bedingung der Wirklichkeit dessen erheben, was die Kirche sakramentlich durch den Ordo mitgetheilt dachte. Auf diese Weise ist der einseitig verfolgten, in der katholischen Kirche selbst herrschenden Anschauungsweise von den Waldensern eine Wendung gegeben, in welcher sie der hierarchischen Ordnung zerstörend entgegentritt, ohne daß jedoch der wahre Standpunkt im Gegensatze gegen das falsche römische Priesterthum auf Grund jener zu einem einseitigen Extrem fortgetriebenen katholischen Anschauungsweise hätte gefunden werden können. Es war vielmehr die nothwendige Folge dieser einseitigen Verfolgung einer dem Irrthümlichen des mittelalterli-

[1] So zog sich denn auch Gregor VII., als er bei seinen Reformationsbestrebungen im Bunde mit der frommen Richtung seiner Zeit das Volk aufforderte von den der Simonie schuldigen Geistlichen keine priesterlichen Verrichtungen anzunehmen, bei seinen Widersachern den Vorwurf des donatistischen Irrthums zu, da er die Geltung der Sakramente von der subjectiven Beschaffenheit der sie verwaltenden Menschen abhängig mache; und seine Freunde, wie ein Geroch von Reichersberg, mußten es unternehmen, den Papst gegen solche Vorwürfe zu vertheidigen. Vgl. Neander, d. heil. Bernhard. 2. Aufl. S. 27.

chen Katholicismus angehörigen Richtung, daß der waldensische Gegensatz in Irrthümer verfiel, von denen sich der römische Katholicismus dadurch fern hielt, daß er jener ihm selbst angehörigen Richtung nicht einseitige Folge gab, und gegen welche die Polemiker der römischen Kirche nicht ungeschickt ihre Waffen zu richten wissen.

Durch den waldensischen Satz war nichts gewonnen für die evangelische Freiheit des Christenmenschen, um deren Wiederherstellung es sich handelt im Gegensatze gegen das römische Priesterthum. Denn wird die Wirksamkeit der Gnadenmittel, die Kräftigkeit des Consecrirens, des Lösens und Bindens auf Grund der Schlüsselgewalt, abhängig gemacht von der persönlichen Würdigkeit des Ministranten, wie es von Seiten der Waldenser geschieht; hängt so die Theilnahme an dem, was er in den Gnadenmitteln der Kirche suchen muß, für den einzelnen Gläubigen von der von ihm unabhängigen und zudem niemals mit Sicherheit zu erkennenden Frömmigkeit Anderer ab, so ist für ihn keine Gewißheit der wirklichen Theilhaftigkeit an den verwalteten Gnadengütern mehr zu finden, in welcher sein geängstetes Gewissen sichere Ruhe finden könnte. Nur so weit würde ja eine solche Gewißheit zu Stande kommen können, als die nothwendige Frömmigkeit des Ministranten durch äußere Kriterien als wirklich vorhandene mit unzweifelhafter Sicherheit festgestellt werden könnte, was sich dem tieferen Gewissensbewußtsein über das wahre Wesen der Frömmigkeit als eine Unmöglichkeit ausweist, und was gerade vermöge der Unterscheidung der Reformation zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren in Sachen des Glaubens und der Frömmigkeit als eine Unmöglichkeit erkannt ist. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie durch den waldensischen Satz mit jener Gewißheit der kräftigen Gegenwart der objectiven Gnadengüter in der kirchlichen Verwaltung derselben für die einzelnen Gläubigen zugleich der Nerv aller kirchlichen Verwaltung der Gnadengüter und somit der Kirche selbst zerstört ist. Der römische Katholicismus war trotz aller Verderbniß doch darin im Recht gegen die Waldenser, daß er die Kräftigkeit der Sakramente auch in der Verwaltung persönlich unwürdiger Priester festhielt und diese Frage ganz von der Beurtheilung und Behandlung solcher unwürdiger Priester von Seiten des christlichen Gewissens wie von Seiten der kirchlichen Obern getrennt wissen wollte. Der evangelische

Protestantismus steht auf Seiten des Alanus, wenn derselbe, zunächst in Beziehung auf die Verwaltung der Schlüsselgewalt aber somit geltend in Beziehung auf die Verwaltung der Gnadenmittel überhaupt, den Waldensern gegenüber hervorhebt, daß zwar die schlechten Priester in Beziehung auf sich selbst die Schlüsselgewalt unwürdig und unrecht, zu ihrem eigenen Gericht verwalten, daß aber doch an und für sich (ohne Rücksicht auf das Verhältniß zur Person des Priesters) die von ihnen im Namen der Kirche gehandhabte Absolution für den, der sie in rechter Weise sucht, gültig und kräftig ist [1]. Wir dürfen nicht anstehen zuzugeben, daß auch vom Standpunkte des evangelischen Protestantismus der waldensische Satz als ein häretischer verworfen werden muß, weil derselbe das falsche, auf den falsch gefaßten Ordo gestützte Priesterthum in der römischen Kirche nicht in dem rechten Mittelpunkte des Irrthums angreift, sondern der Forderung nach der persönlichen Heiligkeit der Ministranten eine solche Wendung giebt, daß dadurch nicht blos das Verderben des römischen Priesterthums, sondern die Grundlage jeder kirchlichen Verwaltung der Heilsmittel in der Kirche selbst zerstört wird. —

Man hat behauptet, daß die Waldenser bei ihrem ersten Auftreten noch gar nicht das im Obigen erörterte, häretische Princip gehegt hätten, wie es ja Anfangs überall ihre Absicht nicht gewesen wäre, sich von der Kirche zu trennen, sondern daß ihnen dasselbe erst durch die Kirche aufgedrängt sei, die ihrem Streben keinen Raum habe geben wollen. Wäre dem so, so würde unsere Untersuchung nicht das Rechte getroffen haben, indem sie, auf Grund der Excommunikationsbulle Lucius III. und der ältesten Zeugnisse überhaupt, in dem gegen den römischen Ordo gerichteten Satze den Punkt erkennen zu müssen glaubte, durch welchen sich die waldensische Entwickelung von Anfang an nach ihrer Eigenthümlichkeit von dem römischen Katholicismus unter-

[1] Vgl. Cap. VII: „— — omnes Sacerdotes habent potestatem ligandi et solvendi, sed illos solos digne ac recte hac potestate uti, qui praediti sunt vita et doctrina Apostolica, et ad hoc referendae sunt praedictae authoritates, quae dicunt, injustos Sacerdotes nec ligare nec solvere i. e. nec digne, nec recte. Absolute tamen per illos, qui sancti non sunt, fit remissio vel retentio peccatorum. Dat enim Deus benedictionem digne petenti, etiam per indignum ministrum."

scheidet, und durch welchen ebendeßhalb auch der Gegensatz der Kirche hervorgerufen wurde. Allein diese Behauptung entbehrt ebensosehr der äußeren historischen Begründung, wie der inneren Wahrscheinlichkeit.

Ihre bedeutendste Stütze hat diese Behauptung bisher in dem Bericht des Walther Mapes gefunden, der sich auf Vorgänge auf dem dritten Lateranconcil (1179) zu beziehen scheint, also auf Vorgänge, die der in der Excommunikationsbulle des Papstes Lucius III. vorliegenden kirchlichen Verurtheilung vorhergegangen wären. Da in diesem Bericht von einem Bittgesuch erzählt wird, welches Waldenser um kirchliche Anerkennung an den Papst richteten, so glaubte man schließen zu müssen, daß die Waldenser, die in der allerfrühesten Zeit ihres Anfangs um päbstliche Autorisation nachsuchten, unmöglich schon damals von ihrem Satze des auf das apostolische Leben gestützten freien Rechts zur Predigt hätten ausgehen können, der die Inobedienz gegenüber der äußeren hierarchischen Gewalt in sich schloß. Wir haben jedoch betreffs dieses Berichts des Walther Mapes in der ersten Anmerkung am Schluß dieser Abhandlung nachgewiesen, daß derselbe auf spätere Vorgänge, auf vergebliche Verhandlungen der Waldenser mit der römischen Curie auf dem Concilium Romanum 1210 zu beziehen ist, auf welche sich höchst wahrscheinlich auch eine Stelle im Bericht des Stephanus de Borb., sowie die Nachricht, die in die Relation der ursbergischen Chronik aufgenommen ist, bezieht. Findet die vermuthete Identität der von Walther berichteten Vorgänge mit den in der ursberg. Chron. erzählten wirklich Statt, so würde sich, da die ursberg. Chron. die Verhandlungen mit dem Bernhardus Primus im Auge hat, auch der Bericht Walthers auf die Verhandlungen mit den katholischen Armen beziehen, und wir wüßten demnach, was an sich das einfachere und wahrscheinlichere ist, nur von Verhandlungen des Papstes Innocenz mit solchen Waldensern, welche die Aussöhnung mit der Kirche suchten und auch gefunden haben. Jedenfalls aber — und das verdient hier hervorgehoben zu werden — sind die Bedenklichkeiten, welche nach Walther an den um kirchliche Anerkennung bittenden Waldensern genommen wurden, im Wesentlichen dieselben, welche der Papst nach der ursberg. Chron. an den Waldensern nahm. Im Bericht Walthers heißt es: „Confusique recesserunt et merito; quia a nullo

regebantur et rectores appetebant fieri Phaetonis instar, qui nec nomina novit equorum. Hi certa nusquam habent domicilia, bini et bini circumeunt, nudi pedes, laneis induti, nihil habentes, omnia sibi communia tamquam Apostoli nudi nudum Christum sequentes: humillimo nunc incipiunt modo, quia pedem inferre nequeunt; quos si admiserimus expellemur." Damit vergleiche man die Stelle in der ursbergischen Chronik: „Sane ipsi dicentes, se gerere vitam Apostolorum, nihil volentes possidere aut certum locum habere, circumibant per vicos et castella. Ast dominus Papa quaedam superstitiosa in conversatione ipsorum eisdem objecit, videlicet quod calceos desuper pedem praecidebant et quasi nudis pedibus ambulabant. Praeterea cum portarent quasdam cappas, quasi religionis, capillos capitis non attondebant nisi sicut Laici: hoc quoque probrosum in eis videbatur, quod viri et mulieres, simul ambulabant in via et plerumque simul manebant in una domo, et de eis diceretur, quod quandoque simul in lectulis accubabant. Quae tamen omnia ipsi asserebant ab Apostolis descendisse." Die eigentliche Bedeutung der nach beiden Berichten wesentlich gleichen, Anstoß gebenden, Punkte muß wohl darin gesehen werden, daß die Waldenser, indem sie von diesen Punkten nicht zurücktreten wollten, die ihnen in dem biblischen Bilde vom Leben der Apostel gegründet zu sein schienen, sich eben damit dem Urtheil der Kirche über das Wesen des apostolischen Lebens fortdauernd entzogen, also überhaupt den gegen die kirchliche Autorität eingenommenen freien Boden nicht aufgeben wollten, sondern in der Inobedienz verharrten, die sie principiell mit der römischen Kirche in einen unauflöslichen Conflikt gebracht hatte. Auch die Waldenser also, wie sie von Walther beschrieben werden, zeigen sich nicht als solche, die noch frei waren von dem kirchenfeindlichen Princip, sondern als solche, die sich von demselben noch nicht haben ganz frei machen können, obwohl sie sich mit der Kirche auszusöhnen wünschen., so daß in jedem Fall durch diesen Bericht nicht die Ansicht der früheren Freiheit der Waldenser von dem häretischen Princip begründet werden kann.

Zu demselben Resultat werden wir geführt, wenn wir ins Auge fassen, was wir abgesehen von beiden Berichten über die Verhandlungen des Papstes Innocenz III. mit den katholischen

Armen wissen. (Ueber die irrthümliche Ansicht Hahn's, daß Durandus und seine Genossen nicht zu den Waldensern gehört hätten, vgl. die erste Anmerk.).

Die Pauperes catholici constituirten sich in den Jahren 1208 und den folgenden unter Durandus de Osca und Bernhardus Primus auf Grund einer von Innocenz III. approbirten Regel, und scheinen Anfangs rasch eine nicht geringe Ausbreitung im südlichen Frankreich und im nördlichen Italien (vornehmlich auch im Mailändischen) gefunden zu haben, obwohl sie bald wieder verschwunden sind, vornehmlich wohl, weil sich sehr bald die beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner der ganzen Richtung bemächtigten, für die auch jene in der Kirche einen Boden zu gewinnen suchten. (Vgl. u. a. Hist. gener. de Languedoc, Th. III. S. 147 f.). Ueber die katholischen Armen erhalten wir vornehmlich in einer auf dieselben bezüglichen Reihe von Briefen des Papstes Innocenz III. Nachricht, aus den Jahren 11—15 seines Pontificats (1208—1212). Besonders wichtig sind die Briefe lib. XI. 190, lib. XIII. 94 und lib. XV. 137, in denen sich das von Innocenz gebilligte „Propositum" findet, worin sich die katholischen Armen zum katholischen Glauben bekennen, den früheren Irrthümern entsagen und sich über den Zweck des neuen kirchlichen Ordens aussprechen. Es stellt sich uns in den katholischen Armen die Intention und Lebensweise der Waldenser dar, soweit sie sich mit der Kirche vereinigen ließ. Sie halten die Predigt als ihre eigenthümliche Mission fest. „Praedicationem necessariam valde et laudabilem esse credimus", heißt es in dem Propositum des Durandus de Osca (epist. XI, 196). In dem Glaubensbekenntniß des Bernhardus Primus (ebendas. XIII, 94) heißt es: „Habemus autem mandatum orare ut Deus mittat operarios in messem suam i. e. praedicatores in populum suum etc.", und in dem Propositum desselben (ebendas. XV, 137) wird gesagt: „Et quamquam officium nostrum sit praecipue, ut omnes discant scripturas sacras et omnes idonei exhortentur" etc. Ebenso halten sie an der freiwilligen Armuth fest. In wörtlicher Uebereinstimmung finden wir in dem Propositum des Durandus und in dem Glaubensbekenntniß des Bernhardus den Satz: „Saeculo abrenuntiavimus et quae habebamus, velut a Domino consultum est, pauperibus erogavimus et pauperes esse decrevimus; ita quod de crastino solliciti esse

non curamus, nec aurum nec argentum vel aliquod tale praeter victum et vestitum quotidianum a quoquam accepturi sumus.“ Aber die katholischen Armen üben fortan die Predigt auf Grund päpstlicher Vollmacht: „ex autoritate vel licentia summi Pontificis vel Praelatorum promissione“, nicht mehr kraft eines freien Rechts auf Grund des apostolischen Lebens, dem sie sich ergeben haben. So haben sie sich denn auch entschlossen, dem Urtheil des Papstes gemäß jene einzelnen Aeußerlichkeiten ihrer früheren Lebensweise, wie das Tragen von oben offenen Schuhen aufzugeben, an denen die Waldenser als an biblischen Zügen des apostolischen Lebens, die der Entscheidung der Kirche nicht unterlägen, festhielten. Die Thätigkeit des Predigens, die ihnen gestattet wird, ist bestimmt unterschieden von der Verwaltung der Sakramente, welche sie dem Klerus der Kirche überlassen sollen. Der frühere Satz, daß der schlechte Priester trotz der Ordination nicht fähig sei, zu consecriren und zu absolviren, wird ausdrücklich als häretischer zurückgenommen. „Sacramenta quoque“, heißt es in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Erklärungen des Bernhardus Primus im Propositum des Durandus, „quae in ea (nämlich in der röm. Kirche) celebrantur inaestimabili atque invisibili virtute spiritus sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum Ecclesia eum recipit, in nullo reprobamus, nec ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo collatis detrahimus, sed benevolo animo tamquam a justissimo amplectimur, quia non nocet malitia Episcopi vel Presbyteri neque ad baptismum infantis, neque ad eucharistiam consecrandam, nec ad cetera ecclesiastica officia subditis celebrata.“ — — „Sacrificium i. e. panem et vinum post consecrationem esse verum corpus et verum sanguinem Domini nostri Jesu Christi firmiter et indubitanter corde puro credimus et simpliciter verbis fidelibus affirmamus; in quo nihil a bono majus, nec a malo minus perfici credimus sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et in virtute spiritus Sancti. Unde firmiter credimus et confitemur, quod quantumcunque quilibet honestus religiosus sanctus et prudens sit, non potest nec debet eucharistiam consecrare nec altaris Sacrificium conficere nisi sit Presbyterus a visibili et tangibili Episcopo regulariter ordinatus.“

Man sieht, die Waldenser unter Durandus de Osca und

Bernhardus Primus finden nur Aufnahme, weil sie auf eben dieselben Bedingungen eingehen, welche auch auf dem Concilium Romanum von Seiten des Papstes den Waldensern gegenüber geltend gemacht werden. Es liegt in den Nachrichten über die katholischen Armen offen vor, daß sie in bestimmtester Weise von dem häretischen Princip zurücktreten mußten, welches auch sie, wie alle Waldenser, bis dahin getheilt hatten. Wir können daher nicht mit dem Urtheil Gieselers übereinstimmen, wenn dieser ausgezeichnete Geschichtsforscher (a. a. O. §. 90. Anm. 27) am Ende des Berichts über die katholischen Armen bemerkt: „Es erhellt hieraus hinlänglich, daß Innocentius den Petrus Waldus anders als Lucius III. behandelt haben würde, und daß es daran liegt, daß nicht auch der heil. Franziskus zum Ketzer geworden ist.“ Mag auch zugegeben werden, daß die Prälaten der römischen Kirche Anfangs den Waldensern gegenüber zu einseitig das angegriffene Princip der äußern kirchlichen Ordnung vertheidigt und, während sie aus diesem Grunde ihnen das Predigen untersagten, nicht genug mit umsichtiger Klugheit und Milde das materielle Recht der waldensischen Predigt anerkannt haben: nicht weniger ist auf der anderen Seite klar, daß Petrus Waldus, da er als Laie mit dem apostolischen Leben zugleich den Beruf der apostolischen Predigt ergriff und übte, ohne die Erlaubniß der kirchlichen Oberen für nothwendig zu halten, damit factisch auf dem Boden jenes Principes stand, welches mit Verneinung der auf den äußerlichen Ordo gegründeten Ansprüche des römischen Klerus in der persönlichen Aneignung und Darstellung des apostolischen Lebens die Berechtigung zum apostolischen Berufe sah. Wenn nun aber die kirchlichen Obern diesem Princip mit unbedingter Negation entgegentraten, wie ja in der Excommunikationsbulle die Waldenser eben nur deßhalb verurtheilt werden, weil sie predigen, ohne berufen zu sein und gegen das Verbot der kirchlichen Oberen, so darf man nicht übersehen, daß ja wirklich dies Princip der Waldenser in einem unauflöslichen Conflikt mit dem römischen System stand, und daß daher die römischen Prälaten jenem Princip als solchem entgegentreten mußten. Auch giebt Innocenz selbst, wie aus seinen Verhandlungen mit den Waldensern hervorgeht, in dieser Beziehung nichts nach, sondern verlangt Unterwerfung unter sein Urtheil auch in Betreff einzelner Aeußerlichkeiten in der nach dem Muster der Apostel einge-

richteten Lebensweise, damit durch das Aufgeben derselben recht prägnant die Unterwerfung unter den Gehorsam der Kirche bezeugt werde. Bei diesem Stande der Dinge müssen wir es bezweifeln, daß die Ausgleichung, wie sie dem Innocenz nach 1208 in Betreff einer Anzahl Waldenser gelang, nachdem bereits die Waffengewalt zu Gunsten der Kirche in Südfrankreich entschieden hatte, auch für einen Innocenz III. zur Zeit Alexanders III. und Lucius III. möglich gewesen sein würde. In der That, nicht sowohl dem Anfang einer solchen Entwickelung, wie der waldensischen, als vielmehr dem Charakter der späteren Zeit, in der die Sekte der siegreichen Gegenmacht weichen muß, entspricht es, wenn einerseits Einzelne unter den Waldensern dahin geführt werden, zwischen den praktischen Zwecken der Predigt, die auf Erweckung zum bekehrten Leben hingingen, und dem antihierarchischen Princip, worauf sie sich im Anfang zu stützen suchten, zu unterscheiden und den Versuch zu machen, durch Aufgeben des letzteren Raum für jene innerhalb der siegreichen Kirche selbst zu gewinnen, und wenn andererseits der umsichtige Leiter der Kirche den schwer errungenen äußerlichen Sieg über die Häretiker dadurch auch innerlich zu befestigen suchte, daß er jenen praktischen Zwecken der waldensischen Prediger möglichst freien Raum in der Kirche gestattete, sobald er sich versichert halten konnte, daß von Seiten derselben das formale häretische Princip gründlich aufgegeben war. So möchte es denn wohl der historischen Wahrheit entsprechen, wenn wir behaupten, daß die Waldenser von der Kirche ausgeschlossen wurden, weil ihr ernster Eifer für christliche Frömmigkeit gegenüber dem sittlichen Verderben der Kirche und besonders des Klerus, der vornehmlich die dem äußern Ordo von einem entsittlichten Klerus beigelegte falsche Bedeutung bekämpfen mußte, nicht frei war von einem Irrthum, welchen die Kirche ihrerseits zurückzuweisen im Rechte war, und daß die Stifter der kirchlichen Bettelorden, wie eng auch ihre Verwandtschaft mit der waldensischen Entwickelung ist, doch ebendeßhalb in der Kirche Eingang finden konnten, weil ihr Bestreben von Anfang an von jenem häretischen Irrthum der Waldenser frei war. Wir brauchen dabei nicht zu verkennen, daß eben erst durch den blutigen Streit zwischen der waldensischen Sekte und der Kirche die Krise zwischen dem Wahren und Berechtigten der waldensischen Bestrebung für die damalige Ent-

wickelung der Kirche und zwischen dem, die kirchliche Ordnung selbst gefährdenden Irrthume vorbereitet war, die es den Stiftern der kirchlichen Bettelorden möglich machte, sich das Wahre ohne den Irrthum anzueignen. X

Es fragt sich nun weiter, worin denn bestimmter die Waldenser dies apostolische Leben gesehen haben, auf dessen Führung sie als die wesentliche Bedingung zur Ausübung des apostolischen Berufes in der Kirche die eigene Berechtigung des von ihnen ergriffenen Predigtberufes stützten? Indem wir dieser Frage nachgehen und zusehen, wie sich die Auffassung und Darstellung des apostolischen Lebens unter den Waldensern in den verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung gestaltet hat, werden wir zugleich einen Einblick in die Continuität der Sekte der eigentlichen Waldenser von ihrem ersten Anfang bis zu ihrem Ende zur Zeit der Reformation gewinnen.

Um das zu erkennen, worin die Waldenser das Eigenthümliche des apostolischen Lebens sahen, müssen wir zwischen dem unterscheiden, was sie als allgemeine, alle Christen als solche betreffende, Forderungen aufstellen, und zwischen den besonderen, höheren Forderungen, welche außerdem die freie Uebernahme des apostolischen Lebens von Seiten der apostolischen Prädikanten in sich schließt. Es muß in dieser Beziehung vornehmlich in Betreff der Berichte aus der ältesten Periode Sorgfalt angewendet werden, da in denselben zwischen jenen beiden Seiten nicht immer scharf unterschieden wird. Es hat dies seinen Grund darin, daß jene frühesten Berichte mehr nur die waldensischen Prädikanten selbst, die Schüler des Petrus Waldus im engeren Sinne, in ihrem Gegensatze gegen die römische Priesterschaft im Auge haben, während sie das christliche Volk nach dem Begriff dieser waldensischen Prädikanten, wie es sich an dieselben anschloß, mehr außer Acht lassen. So führen sie denn unter den Sätzen der waldensischen Prädikanten auch die auf, welche dieselben in ihrer Predigt als allgemein gültige Normen für das christliche Volk und seine Frömmigkeit im Gegensatze gegen die kirchliche Auffassung geltend machten. Erst in der Zeit nach dem vierten Lateranconcil tritt beides auch in den Berichten über die Waldenser schärfer auseinander, wie sich ja denn auch erst in dieser Zeit

neben der Sekte der waldensischen Prädikanten in den denselben anhängenden „Credentes" ein waldensisches Laienvolk, wenn auch verborgen, von der Kirche zur Sekte absonderte. Zu den eigenthümlichen Sätzen der Sekte, welche das Allgemein-Christliche betrafen, haben wir wohl solche zu rechnen, wonach sie jeden Eid verwarfen, jede Lüge für Todsünde erklärten, jede Tödtung des Menschen, auch die Ausübung der Todesstrafe von Seiten der weltlichen Obrigkeit für durchaus unstatthaft und verboten hielten; und so werden wir für jetzt solche Sätze unberücksichtigt lassen müssen, weil sie, obwohl verbindlich auch für die Prädikanten, doch nichts in Bezug auf das von diesen frei übernommene apostolische Leben in seiner Besonderheit ausdrücken.

Wenn es vornehmlich die Vorschriften Christi in der Bergpredigt sind, auf welche die Waldenser ihre eigenthümlichen Auffassungen über die christliche Frömmigkeit überhaupt stützen, so sind es die besonderen Vorschriften, die Christus nach Matth. 10., Marc. 6. und Luc. 9. an die ausgesendeten zwölf Jünger, und nach Luc. 10. in größter sachlicher Uebereinstimmung und Verwandtschaft an die siebenzig Jünger, als weiteren apostolischen Kreis, richtet, auf welche sich die waldensische Auffassung vom apostolischen Leben als solchen gründet. Doch ist dabei nicht zu übersehen, daß, während im Anfang das Bild vom apostolischen Leben, wie es den Waldensern vorschwebte, durch die Züge eine Erweiterung gefunden zu haben scheint, die man noch außerdem über das Leben der Apostel aus den neutestamentlichen Schriften, besonders den Briefen, kannte, späterhin die Auffassung der Waldenser vom apostolischen Leben den bestimmenden und umgestaltenden Einfluß der Anschauungsweise erfahren hat, die in der damaligen Zeit überhaupt über das Leben einer vollkommneren Frömmigkeit in Gemäßheit der evangelischen Rathschläge herrschte, und die mit der Auffassung vom apostolischen Leben in enger Verwandtschaft stand.

Als den Grundzug in dem Bilde des apostolischen Lebens, wie es die Waldenser von Anfang an befolgten, haben wir wohl die freiwillige Armuth zu betrachten, von der sie ja auch ihren Namen „Pauperes" führen [1]. Stephanus de Borb.

[1] Stephanus de Borb.: „Dicuntur etiam Pauperes de Lugduno, quia ibi inceperunt in professione paupertatis. Vocant autem se Pauperes Spiritu, propter quod Dominus dicit: Beati pauperes spiritu.

zuerst erzählt, aber aus der in diesem Punkte gewiß richtigen Ueberlieferung, die er von Zeitgenossen des Petrus Waldus empfing, daß dieser Anfänger der Sekte, als er, bestimmt durch fleißiges Lesen des Neuen Testaments, den Entschluß gefaßt habe, dem vollkommnen Leben der Apostel nachzufolgen („servare perfectionem evangelicam, ut apostoli servarunt"), zunächst sein großes Vermögen an die Armen vertheilt habe, um so in Verachtung der Welt den Aposteln gleich zu werden. Auch in dem Bericht des Walther Mapes wie in dem in der ursbergischen Chronik tritt uns die freiwillige Armuth als einer der Hauptzüge in der Beschreibung der Lebensweise der waldensischen Prädikanten entgegen, und Ebrardus wendet sich mit den Worten gegen die Armen von Lyon: „Sed forsitan gloriamini in eo, quod legitis: Beati pauperes spiritu. Sed multi sunt pauperes, qui pauperes non sunt spiritu, quia cupidi sunt. Multi autem divites pecunia, qui pauperes sunt spiritu, sicut Abraham, Job. Pecunia enim non damnat hominem: imo cupiditas et avaritia.

Es kann nicht Wunder nehmen, wenn in den katholischen Streitschriften der ersten Periode die freiwillige Armuth, zu der sich die waldensischen Prädikanten bekannten, nicht besonders hervorgehoben wird. Die katholischen Polemiker konnten ja in dieser freiwilligen Armuth an und für sich nichts Tadelnswerthes sehen. Desto schärfer aber richtet sich ihr Tadel gegen einen neuen, eigenthümlichen Zug, der sich mit der freiwilligen Armuth bei den Waldensern verband, und in jener früheren Zeit noch in der katholischen Kirche Mißbilligung fand, obwohl er sehr bald von den kirchlichen Bettelorden angeeignet wurde und die größte Anerkennung fand, so daß nun auch jener Tadel gegen die Waldenser verstummte. Hart werden nämlich die Waldenser von Ebrardus und Alanus darüber getadelt, daß sie den Predigern verbieten, durch eigene Arbeit sich ihren Unterhalt zu erwerben, und, gestützt auf Stellen wie 1 Cor. 9, 7 ff., 2 Tim. 2, 4, sie darauf verweisen, die tägliche Nothdurft sich von denen, denen sie predigen, darreichen zu lassen. Wenn Alanus von den Waldensern sagt: „qui potius ut satient ventrem quam mentem praedicare praesumunt, et cum non velint laborare propriis manibus ut acquirant victum, malunt otiose vivere et falsa praedicare, ut venentur cibum, cum Paulus dicat: Qui

non laborat, non manducet“, so liegt zwar in dieser Beurtheilung des waldensischen „Bettelns“ die ungerechte Parteieinseitigkeit offen genug vor, aber es drückt sich in dieser ungerechten Heftigkeit selbst die Neuheit jenes Bettelns und die Wichtigkeit aus, die man demselben in der neuen Lebensweise der Waldenser beilegte. Die Waldenser aber sahen, wie dies aus ihrer Berufung auf die bezeichneten Schriftstellen (besonders 2 Tim. 2, 4) hervorgeht, diese Freiheit der Prädikanten von aller Sorge für die zeitliche Nothdurft als nothwendig an, weil nur auf diese Weise denselben die ungestörte Hingabe an ihre Predigerthätigkeit im Dienste Gottes an den Seelen der Menschen gesichert werden könnte. Die waldensischen Prädikanten sahen in dem Befehle des Herrn, den er den zwölf Aposteln bei ihrer Aussendung gab: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch keine Taschen zur Wegfahrt, auch nicht zween Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken: denn ein Arbeiter ist seines Lohnes werth“, nicht blos die Aufforderung des Aufgebens alles Eigenbesitzes, sondern zugleich die Weisung, sorglos um ihren eigenen Unterhalt denselben von den Gläubigen sich darreichen zu lassen. Luc. 10, 5 heißt es: „Wo ihr in ein Haus kommt, da sprechet zuerst: Friede sey in diesem Hause! Und so daselbst wird ein Kind des Friedens sein, so wird euer Friede auf ihm beruhen; wo aber nicht, so wird sich euer Friede wieder zu euch wenden. In demselbigen Hause aber bleibet, esset und trinket, was sie haben. Denn ein Arbeiter ist seines Lohnes werth“ u. s. w. Ganz wie es hier beschrieben ist, sehen wir, wie die Waldenser von Ort zu Ort ziehen, in die Häuser gehen, und sich da, wo man sie aufnimmt, darreichen lassen, was zu ihrem augenblicklichen Unterhalt nothwendig ist. Schon in dem Edikt des Königs Alphons wird den Unterthanen verboten, die Waldenser in ihren Häusern aufzunehmen und ihnen Speise oder irgend eine andere Gabe zu reichen.

An diese freiwillige Armuth scheint sich aber in der ersten Zeit noch keineswegs die freiwillige Keuschheit als nothwendiges Merkmal des vollkommneren apostolischen Lebens geknüpft zu haben. Auch findet sich ja in den Befehlen des Herrn an die ausgesendeten Jünger die Forderung des unbeweibten Lebens nicht, vielmehr wird durch das Beispiel des Petrus und anderer Apostel, die verheirathet waren und ihre Frauen auf ihren apostolischen Reisen

mit sich führten, aufs bestimmteste erwiesen, daß das uneheliche Leben nicht nothwendig zum apostolischen Leben gehöre. Es liegt daher kein Grund vor, die Andeutungen über die Beweibtheit waldensischer Prädikanten in Zweifel zu ziehen, die sich in den Berichten aus der ersten Periode finden, in denen dieser Umstand von Seiten der katholischen Berichterstatter benutzt wird, um darauf einen Beweis für die Ungeeignetheit der Waldenser zum Predigtamte zu gründen. So deuten die Worte des Abtes Bernhardus darauf hin, daß die Waldenser jener Zeit noch nicht alle unverheirathet waren, wenn er sagt (a. a. O. S. 1593): „Praeterea, qui uxores habent, aut pondere terrenae sollicitudinis opprimuntur ad disseminandum verbum Dei idonei non sunt.“ (Vgl. auch auf der vorhergehenden Seite den Anfang von Cap. V.) Auch wird bei der Annahme, daß einige unter den waldensischen Prädikanten der ersten Zeit verheirathet waren und ihre Frauen nach dem Vorgange des Petrus auf ihren Reisen mit sich führten, der Bericht in der ursbergischen Chronik erklärlicher, wonach Innocenz bei den Waldensern Anstoß daran nahm, daß sie, Männer und Weiber zusammen, umherzögen und zuweilen zusammen in einem Hause und in einem Bette schliefen, was die Waldenser nach jenem Berichte keineswegs in Abrede stellen, sondern vielmehr vertheidigen als ebenfalls durch den Vorgang der Apostel gerechtfertigt. Auch Alanus giebt an, daß die Waldenser Frauen mit sich geführt hätten („mulierculas secum ducebant“), allein es ist ungewiß, ob wir in diesen mitziehenden Frauen die mitziehenden Eheweiber der Prädikanten zu sehen haben, oder waldensische „Schwestern“: denn schon von der ersten Zeit an trieben neben den Männern auch Frauen den apostolischen Beruf des Predigens. Es begreift sich übrigens leicht, wie die Sekte, auch wenn sie Anfangs das eheliche Leben nicht als unverträglich mit dem apostolischen Leben betrachtete, doch bald in dieser Beziehung der im Volke selbst herrschenden Anschauungsweise nachgeben mußte, wonach sich das eheliche Leben mit der vollkommneren Frömmigkeit nicht vertrug, zu welcher sich die waldensischen Prädikanten als solche verpflichtet betrachteten.

Um uns jedoch ein vollständiges Bild von der apostolischen Lebensweise der Waldenser zu machen, wie sie es in der ersten Zeit darstellten, müssen wir auch eine Reihe äußerlicher Züge beachten, auf welche von ihnen selbst ein großes Gewicht gelegt zu

sein scheint. Unter den vier Hauptirrthümern, welche Petrus von Vaux=Cernay in Betreff der Waldenser unter vielen andern hervorheben will, finden wir auch den, daß sie „more Apostolorum“ Sandalen trugen. Als ein nothwendiges Merkmal des apostolischen Lebens nach seiner äußeren Darstellung betrachteten es die Waldenser, Schuhe zu tragen, die über dem Fuße ausgeschnitten waren. Nach dem Bericht in der ursbergischen Chronik wirft der Papst den Waldensern als etwas Superstitioses auch das vor: „quod calceos desuper pedem praecidebant.“ Sie sollen davon den Namen „Inzabbatati, Zabbatati, Xabatati“ erhalten haben, mit welchem sie bereits in dem Edikt des Königs Alphons bezeichnet werden. Wenigstens giebt Ebrardus dies als den Ursprung des Namens an, indem er sagt: „— — Xabatatenses a Xabatata potius, quam Christiani a Christo se volunt appellari. Sotulares cruciant, cum membra potius debeant cruciare. Calceamenta coronant, caput autem non coronant.“ Auch das „nudi pedes“ im Bericht des Walther Mapes möchte wohl von dem Tragen der Sandalen zu verstehen sein, die den Fuß oben nackt ließen; wie denn auf die Beschreibung der oben ausgeschnittenen Schuhe in dem Bericht der ursberg. Chronik der erklärende Zusatz folgt: „et quasi nudis pedibus ambulabant.“ In den verschiedenen evangelischen Berichten über die Befehle des Herrn an die Jünger bei ihrer Aussendung findet sich in diesem Punkte eine Incongruenz, indem Matth. 10 und Luc. 10 den Jüngern verboten wird, Schuhe zu tragen, Marc. 6 dagegen sich dies Verbot nicht allein nicht findet, sondern vielmehr ausdrücklich gesagt wird, daß sie geschuhet sein sollen, wobei man an die zur Reisetracht gehörigen Sandalen zu denken hat. Nach dem Bericht in der ursbergischen Chronik trugen die waldensischen Prediger ferner „quasdam cappas, quasi religionis.“ Diese cappae waren wollene Reisekleider, die, wohl ohne ein anderes Unterkleid getragen, durch einen Gürtel um den Leib zusammengehalten wurden (vgl. Du Cange unter diesem Worte). Indem sich die Waldenser so kleideten, scheinen sie das Verbot, nicht zween Röcke zu tragen, vor Augen gehabt zu haben, welches der Herr den Jüngern gab, die er sich nach der Sitte der Zeit in den um den Leib gegürteten Reisekleidern vorstellte, als er ihnen verbot, den gewöhnlichen Reisenden gleich Tasche, Brod oder Geld im Gürtel zu tragen. Dieselben wollenen Gewänder meint

der Bericht des Walther Mapes, der die Waldenser als „laneis induti“ beschreibt. Das Haar trugen die Waldenser nach dem Chron. ursberg. nicht anders geschoren wie die Laien, indem sie die in der Kirche altübliche Tonsur der Kleriker verschmähten, die sie in ihrem neutestamentlichen Bilde vom apostolischen Leben nicht vorgeschrieben fanden. Die genaue Nachahmung dessen, was der Herr den Jüngern bei ihrer Aussendung über die Art ihres Lebens befiehlt, zeigt sich auch darin, daß die umherziehenden waldensischen Prediger immer je zwei zusammen gingen: „bini et bini circumeunt“, heißt es in dem Bericht des Walther Mapes. So hatte auch der Herr die Jünger (Marc. 6 und Luc. 10) „je zween und zween“ ausgesandt. Wir entdecken hierin zugleich die erste Spur einer gemeinsamen Ordnung, welche die waldensischen Prädikanten befolgten, von der wir im Uebrigen aus jener Zeit noch nichts Bestimmtes erfahren, in der sie auch wohl noch nicht fest ausgebildet sein mag.

Ehe wir unsere Betrachtung von dem Bilde des apostolischen Lebens der Waldenser abwenden, wie es uns aus den Berichten der ersten Periode entgegentritt, müssen wir noch hervorheben, daß schon in jener Zeit, wie wir bereits andeuteten, auch Frauen, wie die Männer, die freie evangelische Predigt übten und auch ebenso wie diese predigend umherzogen, und zwar in jener Zeit oft zusammen mit den predigenden Männern. Stephanus de Borb., wo er von dem Auftreten des Petrus Waldus nach dem Bericht von Zeitgenossen ezählt, sagt in der schon angeführten Stelle, daß er Frauen wie Männer zu demselben Berufe der apostolischen Predigt gesammelt habe. Alanus sagt, daß die Waldenser die Frauen, die sie mit sich führten, in den Zusammenkünften predigen ließen. Der Abt Bernhard behandelt diesen Punkt in einem eigenen Capitel (Cap. VIII.), mit der Ueberschrift: „Contra hoc, quod mulieres praedicare posse dicunt.“ Er macht gegen die Waldenser, welche die Frauen („feminas, quas in suo consortio admittunt“) lehren ließen, das bekannte „Mulieres taceant in Ecclesia“ des Paulus geltend, während die Waldenser sich auf das Beispiel der Prophetin Hanna beriefen und sich auf Tit. 2, 3. 4 stützten, wo von den alten Weibern unter Andern auch gefordert wird, gute Lehrerinnen zu sein, daß sie die jungen Weiber lehren züchtig sein, ihre Männer lieben, Kinder lieben u. s. w. Ob und wie auch diese

waldensischen, zur Gemeinschaft der waldensischen Prediger gehörenden Predigerinnen in ihrer äußern Tracht das apostolische Leben dargestellt haben, zu dem auch sie sich bekannten, darüber finden sich keine Nachrichten.

Was nun die Berichte über die waldensischen Prädikanten aus der Mitte des 13. Jahrhunderts betrifft, so tritt uns hier zunächst die schärfere Unterscheidung zwischen den Prädikanten als den eigentlichen Waldensern und ihrem Sektenanhange entgegen. Stephanus de Borb. unterscheidet die Perfecti und die bloßen Credentes innerhalb der Sekte. Es ist aus unsern bisherigen Erörterungen hinlänglich klar, welche Bedeutung dieser Unterschied in der waldensischen Sekte hatte. Wenn man daher auch Recht zu der Vermuthung haben sollte, daß jene Bezeichnungen als solche ursprünglich den manichäischen Catharern eigen gewesen und von den katholischen Berichterstattern auf den Unterschied in der waldensischen Sekte übertragen seien, so würde doch damit noch keineswegs diese Unterscheidung selbst, welche die katholischen Berichterstatter hervorheben, ihres thatsächlichen Grundes entbehren. Dazu aber kommt, daß ja auch in der waldensischen Sekte die Prädikanten, als die eigentlichen Armen von Lyon, als solche, die sich freiwillig einer vollkommneren Frömmigkeit in der Nachfolge der Apostel ergeben haben, wirklich als die Vollkommneren den bloßen Credentes gegenüberstehen, wenn freilich auch diese vollkommnere Weise der Frömmigkeit bei den waldensischen Prädikanten eine ganz andere war als die der manichäischen Perfecti. Stephanus de Borb. führt selbst ein Beispiel von diesem Unterschiede der sittlichen Verpflichtung zwischen den Perfectis und den bloßen Credentes in der waldensischen Sekte an, wenn er erwähnt, daß die Waldenser, obwohl sie Eid und Lüge als Todsünden schlechthin verboten hätten, doch denen, die nicht zu den Perfectis gehörten, erlaubt hätten, „timore mortis“ zu schwören und die Unwahrheit zu sagen. Für die Perfecti hätte in dieser Beziehung eine strengere Verpflichtung bestanden, obwohl auch diese, wie er hinzufügt, durch listige, versteckte Worte die Wahrheit in jenem Falle zu umgehen gesucht hätten. Wir haben in jener Milderung betreffs der Credentes zwar eine spätere, durch die Verfolgungen hervorgerufene Corruption des Früheren zu sehen, denn es geht aus der Darstellung des Stephanus selbst hervor, daß jenes schlechthinnige Ver-

bot des Eides und der Lüge sich ursprünglich mit gleicher Strenge auf die Credentes bezogen hat, und daß in der Befolgung desselben nichts ursprünglich dem apostolischen Leben der Prädikanten als solchem Eigenthümliches zu sehen ist: aber immerhin beruht die einseitig den Credentes zugestandene Milderung auf der ursprünglichen Unterscheidung zwischen einer strengeren sittlichen Verpflichtung der Prädikanten und einer weniger strengen der Credentes.

Es versteht sich von selbst, daß in der Zeit nach **1215**, wo die Waldenser sich vor den Verfolgungen der Inquisition zu verbergen hatten, alle jene äußern Zeichen der apostolischen Lebensweise in ihrer Tracht verschwinden mußten. Statt dessen ziehen sie jetzt verkleidet umher, und geben sich durch geheime, den Genossen der Sekte bekannte Formeln zu erkennen. Wichtig ist es, daß auch jetzt bereits bestimmte Spuren davon vorkommen, daß die waldensischen Prädikanten sich neben der freiwilligen Armuth auch der freiwilligen Ehelosigkeit ergeben, und damit dem Einfluß der herrschenden Anschauungsweise von dem vollkommneren evangelischen Leben folgen. Stephanus de Borb. berichtet, daß die Waldenser betreffs der Ehe behaupten, „quod uxor potest a viro recedere, eo invito; et e converso, et sequi eorum societatem vel viam continentiae." Dagegen finden wir auch noch jetzt die predigenden Frauen unter den Waldensern. Moneta (lib. V. cap. V. §. 8 am Ende) wirft den Waldensern vor, daß sie gegen das Verbot des Apostels auch die Frauen predigen lassen. Wenn andere Züge des apostolischen Lebens, welche uns in den früheren Berichten entgegen traten, in diesen Darstellungen aus der Mitte des **13.** Jahrhunderts keine Erwähnung finden, so wird man doch daraus noch nicht schließen dürfen, daß sie aus dem Leben der Sekte verschwunden seien, denn Manches der früheren Zeit taucht in den genaueren Darstellungen aus der späteren Zeit wieder auf, woraus geschlossen werden muß, daß es, unerkannt oder unbeachtet von den dazwischen liegenden Berichterstattern, fortgedauert habe.

In ihrer festeren, abgeschlossenen Gestalt, wie sie sich im Laufe des **13.** Jahrhunderts herausgebildet hatte, tritt uns die Gesellschaft der waldensischen Prädikanten zuerst in der Darstellung entgegen, welche sich in dem, dem Yvonetus zugeschriebenen, Traktate über die Häresie der Armen von Lyon erhalten hat.

Es heißt hier: „Duo sunt genera sectae ipsorum. Quidam dicuntur Perfecti, et hi proprie vocantur Pouvres Waldenses de Lyon, nec omnes ad hanc formam assumunt; sed prius diu informantur, ut et alios sciant docere. Hi nihil proprium dicunt se habere, nec domos, nec possessiones, nec certas mansiones. Conjuges, si quas antea habuerunt, relinquunt. Hi dicunt se Apostolorum successores, et sunt Magistri eorum et Confessores, et circumeunt per terras, visitando et confirmando discipulos in errore. His ministrant discipuli necessaria. In quocunque loco veniunt, insinuant sibi mutuo, a domino tamen illorum. Conveniunt ad eos plures in tuto loco in latibulis audire eos et videre, et mittunt eis illuc optima quaeque cibi et potus, et indicunt collectas minorum discipulis pro sustentatione eorundem pauperum et magistrorum suorum, et studentium, qui per se sumptus non habent etc.“ Es ist besonders beachtenswerth, wie hier wieder die Ehelosigkeit als allgemeines Merkmal des apostolischen Lebens der eigentlichen Armen von Lyon hingestellt ist, und wie uns jetzt schon eine festere Ordnung, die das Ganze der waldensischen Predigergesellschaft umfaßt, entgegentritt. Ihre Bestätigung und weitere Ergänzung findet diese Darstellung des Yvonetus durch die Geständnisse von Waldensern aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, die in den Protokollen der toulouser Inquisition aufbewahrt sind. Indem wir den Inhalt der sehr zahlreichen, oft bis aufs Wort genau übereinstimmenden Geständnisse zusammenfassen, unter denen sich jedoch wieder einzelne durch größere Reichhaltigkeit und Originalität auszeichnen, stellt sich uns Folgendes als das Interessanteste heraus. Die eigentlichen Waldenser, hier schlechtweg als Waldenser bezeichnet, die sich „fratres“ nennen, treten gewöhnlich zu zweien bei ihren Wanderungen auf, wie dies schon in der frühesten Zeit nach Walther Mapes der Fall war. Sie halten sich oft mehrere Tage und Nächte in den Häusern ihrer Anhänger auf, von denen sie nicht nur Speise und Trank, sondern allerlei Gaben, besonders Geld empfangen, wobei es jedoch auch vorkommt, daß der Waldenser das Geld nicht annimmt (lib. sent. S. 241). Wenn die Predigerbrüder in einem Hause der Ihrigen waren, so segneten sie den Tisch beim prandium wie bei der coena (S. 352.), weßhalb es einer von den stehenden Anklagepunkten gegen die der „credentia“ angeklagten Mitglieder

der Sekte ist, daß sie „in eadem mensa benedicta“ mit den aufgenommenen Waldensern zusammen gegessen und getrunken haben. Vor und besonders nach dem Essen forderten sie zu gemeinschaftlichem Gebete auf, wobei sie auf eine Bank geknieet („flexis genibus inclinati super bancam“ oder „coram quadam banca“ oder „super quandam cayssiam juxta lectum“) mehreremal, zuweilen wohl achtzig- bis hundertmal das Vaterunser beteten (S. 355 ff.). Nach dem Gebet predigten dann die waldensischen Brüder sitzend, und zwar aus den Evangelien und Episteln, die sie in der Landessprache vorlasen (S. 254. 353). Nach der Predigt, deren Inhalt stets dahin angegeben wird, daß man nichts Böses thun oder sagen, nicht lügen und schwören dürfe, hörten sie dann die Beichte und legten Bußen auf. Zuletzt muß noch erwähnt werden, daß sich in den toulouser Inquisitionsprotokollen die bestimmtesten Nachrichten von Rangunterschieden unter den eigentlichen Waldensern, den „Brüdern“ finden, insofern nämlich „majores“ unter diesen ausgezeichnet werden (S. 201) und von einem „majoralis“ mehrmal die Rede ist (vgl. S. 290 f.). Zeigt sich darin die festere Gestalt, welche die, die Predigerbrüder zusammenhaltende, gemeinsame Ordnung gewonnen hat, so kann man überhaupt das gewohnheitsmäßig Festgewordene in der geregelten Weise nicht verkennen, in der die Brüder ihre gottesdienstlichen Acte in den Häusern der Ihrigen zu vollziehen pflegen, und wobei zwar der ursprünglichen Richtung der Waldenser gemäß noch immer die Predigt den Hauptbestandtheil bildet, doch so, daß sich an dieselbe bereits den veränderten Verhältnissen gemäß ein eigener Cultus angeschlossen hat, an welchem, wie wir noch hinzufügen müssen, nicht blos die Bewohner des Hauses Theil nahmen, in welchem die Waldenser eingekehrt waren, sondern auch andere Anhänger der Sekte, die in der Nähe wohnten.

Dieselbe Weise der waldensischen Predigerbrüder tritt uns auch in allen wesentlicheren Stücken noch in der Beschreibung der „Winkeler“ in Straßburg um 1400 entgegen. Nach Röhrichs Mittheilungen über dieselben hatten die sogenannten Winkeler in Straßburg eigene Laienbeichtväter, „bihter“, die vorzugsweise Winkeler genannt wurden. „Das waren leyen und knaben, di nit zu frowen gingent, di lang in den sachen umb sint gangen, und nennt man die di obersten priester.“ Diesen

beichteten sie und ließen sich von ihnen strenge Bußen auflegen, welche sie viel strenger hielten als die, welche ihnen von den kirchlichen Priestern (den Leutpriestern), unter die sie gehörten, auferlegt wurden. Die eigentlichen Winkeler waren nicht in Straßburg ansäßig, sondern als Missionare umherreisend führten sie ein unstätes Leben, die Einzelnen durch ihre Ermahnungen zu belehren und in ihrer Ueberzeugung zu befestigen. „Si, die winkeler, meinten, si giengen von gotteswegen afterlande an der zwölf botten statt, und wären auch zwölf botten, und hätte si gott darzu geordnet, das si di christenheit ufenthielten.“ (Röhrich schließt aus diesen Worten ohne Grund, daß dieser Winkeler zwölfe gewesen sein nach der Zahl der Apostel, während die Bezeichnung „Zwölf-Bote“ nichts anderes als „Apostel“ bedeutet). Diese eigentlichen Winkeler, auch Meister genannt, die ihre Bücher hatten, „daruß si predigtent“, durften kein Handwerk oder irgend ein anderes Gewerbe treiben, um ganz ihrem Lehrerberufe leben zu können. Auch Eigenes durften sie nicht besitzen. Sie fanden gastliche Aufnahme bei ihren Anhängern, die ihnen zu essen und zu trinken gaben. Auch gab man ihnen „pfennige, das si verzertent.“ Auch nach den Mittheilungen über diese Winkeler zogen gewöhnlich ihrer mehrere zusammen umher, ob zu zweien, geht nicht deutlich aus dem hervor, was Röhrich darüber sagt. Wenn eine der Frauen bekennt, auf ein Mal vier derselben beherbergt zu haben, so läßt das die Möglichkeit zu, daß zwei der umherziehenden Predigerpaare bei ihr zusammengetroffen seien. Da es in Straßburg eine größere Anzahl von solchen gab, die sich zu den Winkelern hielten, so hatten sie eine „Schule“ eingerichtet, wo sie im Geheimen zusammenkamen und sich in Abwesenheit der Meister gegenseitig aus Büchern belehrten. In diesem Bericht über die Straßburger Winkeler werden auch wieder „Meisterinnen“ erwähnt, ohne daß jedoch etwas Näheres über ihren Wirkungskreis gesagt würde. Interessant ist in diesem Bericht noch die Erzählung über das Verfahren bei der Aufnahme in die Genossenschaft der „Meister“, in denen man die apostolischen Predigerbrüder der Waldenser nicht verkennen kann. „Bedurfte man — so berichtet Röhrich — eines neuen Meisters, „der ir oberster wäre“, so wurde dazu ein Jüngling von durchaus reinen Sitten gewählt, „ein luter knabe, der zu nie keiner frowen kam, es wär zu der ee oder zu der

unee." Zur feierlichen Aufnahme kam die ganze Gemeinde zusammen und setzte sich in einen Kreis um den Aufzunehmenden her, worauf dann jedem Einzelnen Zeugniß abgefordert wurde, ob Einer anders von dem Jünglinge wüßte, "denn ein rein küsch leben", und ob er tauglich zu einem Meister sei. ("So sassent di andern alle zu ringe umbe und leite sich danne der, den sie zu einem meister woltent machen, uff di erden uff einen mantel, so fragte man danne zu ringe umbe u. s. w.") Nach geschehener Umfrage und genügender Antwort hieß man den Jüngling aufstehen und geloben, stets ein keusches Leben zu führen und freiwillig arm zu bleiben; zuletzt schwur er [1], von dem Glauben nimmer zu lassen. So ward er Meister uud jeder aus dem Kreise stand auf und huldigte ihm als solchem."

Wie uns aber in den Berichten seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die waldensische Predigergenossenschaft in ihrer festeren Gestalt entgegentritt, ganz so, wenigstens in den wesentlicheren Punkten, beschreibt sie auch noch Morel zur Zeit der Reformation. Die Abweichungen, welche man in der Beschreibung der waldensischen Prädikanten seiner Zeit antrifft, haben die festen Grundzüge der älteren Zeit unverändert gelassen und geben sich als die Folgen des spätern Verfalls zu erkennen, so daß kein Zweifel darüber obwalten kann, daß die waldensische Sekte zur Zeit der Reformation dieselbe ist mit der der Armen von Lyon, die ihren Mittelpunkt und festen Halt in der von Petrus Waldus herstammenden Genossenschaft der apostolischen Prädikanten hatte.

Auch nach dem in den Beilagen abgedruckten Berichte Morels stellen sich die waldensischen Prediger als eine Genossenschaft solcher dar, die sich zu einem Leben höherer Heiligkeit verpflichten, und die dadurch scharf von den übrigen Mitgliedern der Sekte geschieden sind. Auch zur Zeit Morels dürfen die waldensischen

---

[1] Röhrich schließt hieraus, daß die Winkeler in Straßburg nicht jeden Eid für verboten gehalten hätten, wie die Waldenser, wodurch dann eine nicht unbedeutende Differenz zwischen ihnen und den eigentlichen Waldensern begründet wäre. Doch kann wohl jener Ausdruck im Protokoll nicht wohl zu diesem bestimmten Schlusse berechtigen, da er eine ungenauere Bezeichnung für das feierliche Gelöbniß sein kann. Auffallender ist, daß in dem Protokoll das Verbot jedes Eides nicht unter den häretischen Sätzen der Winkeler aufgeführt zu sein scheint.

Barben weder Eigenes besitzen noch in der Ehe leben. Auch damals noch leben sie von den Gaben, die sie von den Gemeinden empfangen und die zunächst in einen gemeinsamen Schatz zusammenfließen, aus dem dann wieder jeder Einzelne seinen Theil bei den jährlichen Zusammenkünften erhält. Freilich muß Morel offen gestehen, daß es trotz der gelobten Keuschheit nicht immer keusch zugeht [1]. Wie sich aber hierin der Verfall der Genossenschaft ausdrückt, so spricht sich derselbe auch darin aus, daß jetzt die Barben mit Handarbeiten beschäftigt, ja überhäuft sind („ad plebis obsequium et ut evitetur otium"). Daß dieser der früheren Zeit geradezu widersprechende Gebrauch eine Folge des späteren Verfalls war, wo die Barben nicht mehr ihre Zeit durch ihre lebendige seelsorgerische Thätigkeit auszufüllen wußten, und daß wir in dieser Abweichung nicht etwa eine solche zu sehen haben, die auf eine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen der Sekte, welcher Morel angehörte, und der Sekte der Armen von Lyon hinwiese, geht aus der Formel hervor, die man noch in der Zeit Morels bei der Ausstoßung aus der Genossenschaft der Prädikanten gebrauchte. Denn wenn man nach dieser Formel den Ausgestoßenen befiehlt, fortan im Schweiße ihres Angesichts ihr Brod zu essen, so weist diese Formel auf den früheren Zustand zurück, wo man den durch seine höhere Heiligkeit über das Leben in der Welt hinausgerückten Prädikanten von der eigenen Sorge und Arbeit für den täglichen Unterhalt befreite, damit er sich ganz dem Dienste Gottes an den Seelen widmen könne. Die Formel blieb, auch als man dadurch, daß man den Prädikanten Handarbeiten auflegte, in Widerspruch zu der in jener Formel sich ausdrückenden Auffassung vom Leben der Prädikanten trat. Der spätere Verfall drückt sich nicht minder in dem aus, was Morel über die Bildung der Predigerbrüder und ihre Aufnahme aussagt. Ueber die Zulassung derer, die in die Genossenschaft der Prediger aufgenommen zu werden wünschen, wird in einer Ver-

---

[1] Die böhmischen Brüder finden bei ihren Verhandlungen mit den Waldensern im 15. Jahrhundert auch das zu tadeln, daß die waldensischen Predigerbrüder nicht immer ehrlich mit den Geldern umgehen, die sie für die Armen und Kranken erhalten, sondern daß sie für sich selbst davon zurückbehalten. Vgl. Camerarius, a. a. O. S. 105 und Lasitius, a. a. O. S. 198.

sammlung der Brüder entschieden, wo vornehmlich herausgestellt werden muß, daß er ein gutes Zeugniß habe. Sie werden jedoch dann nicht sofort aufgenommen, sondern zuvor eine Zeitlang auf ihren Beruf vorbereitet. Da sie gewöhnlich ganz ungebildet in dem Alter von 25 bis 30 Jahren vom Pfluge genommen werden, so muß man sie zunächst lesen und schreiben lehren, und läßt sie dann noch außerdem Stücke des Neuen Testaments auswendig lernen. Erst nachdem sie sich dann auch noch eine Zeitlang bei den an einem Orte zusammenlebenden waldensischen Schwestern, vornehmlich mit Handarbeiten beschäftigt, aufgehalten haben, werden sie unter die Prediger wirklich aufgenommen. Diese waldensischen Prediger selbst nun werden auch zur Zeit Morels noch immer je zu zwei zum Predigen des Evangeliums ausgesandt. Länger als zwei oder drei Jahre dürfen sie, mit Ausnahme der Greise, denen man wohl bis zum Tode an einem Orte zu bleiben gestattet, nicht an einem Orte bleiben, und auf den jährlichen Zusammenkünften werden für die Einzelnen die Stationen gewechselt. Wir sehen, daß sich in dieser Einrichtung noch das ursprüngliche Reiseleben der waldensischen Predigerbrüder erhalten hat. Ist aber dasselbe in dieser Einrichtung schon mehr zu einem stetigen geworden, da es nur noch in dem Wechseln bestimmter Stationsplätze besteht, an denen dieselben Prediger einige Jahre bleiben, so hat sich doch auch das eigentliche Wanderleben der waldensischen Predigerbrüder der früheren Zeit nicht ganz verloren. Morel erwähnt außer den in den Gemeinden abwechselnd stationirten Predigern auch noch solche, denen Geld zu besonderen Reisemissionen in den jährlichen Versammlungen gegeben wird. Von den zwei Barben, die zusammengehören, ist der jüngere (minor) dem älteren (major) aufs strengste untergeordnet und demselben zu einem die alleräußerlichsten Dinge umfassenden Gehorsame verpflichtet. Nach alter Sitte werden auch jetzt noch von den waldensischen Predigerbrüdern zu bestimmten Tageszeiten, und zwar vornehmlich vor und nach dem prandium, und vor und nach der coena, zuweilen auch mitten in der Nacht, knieend Gebete gesprochen, und zwar vornehmlich das Vater-Unser. Der in Betreff dieses Punktes zaghafte und entschuldigende Bericht Morels erhält sein rechtes Licht erst durch das, was wir bereits aus den toulouser Protokollen darüber wissen.

Gewiß, die waldensischen Prediger, von denen Morel berichtet, sind nichts anderes als die Nachfolger der alten Pauperes de Lugduno, nichts anderes als die Mitglieder derselben von Petrus Waldus gestifteten Genossenschaft der dem apostolischen Leben ergebenen Prädikanten, die sich durch das Mittelalter hindurch, wenn auch nicht gänzlich unverändert, doch mit denselben festen charakteristischen Grundzügen erhalten hat. So kann denn auch die wahre Bedeutung der nachfolgenden Artikel der angrogner Beschlüsse nicht länger verkannt werden:

„Art. 12. Le mariage n'est point défendu à aucune personne de quelque qualité et condition qu'elle soit.

Art. 13. Quiconque défend le mariage enseigne une doctrine diabolique.

Art. 14. Celui qui n'a point le don de continence est obligé de se marier.

Art. 15. Les ministres de la parole de Dieu ne doivent point être changés de lieu en lieu, sinon que ce soit pour le grand profit de l'Eglise.

Art. 16. Ce n'est point chose qui répugne à la Communion Apostolique, que les Ministres possèdent quelque chose en particulier, pour pouvoir nourrir leurs familles.“

Diese Beschlüsse, indem sie den Coelibat der Prediger und das Verbot des Eigenbesitzes für dieselben aufhoben, bezweckten nichts anderes als die Aufhebung der alten apostolischen Genossenschaft der Pauperes de Lugduno, der Stiftung des Petrus Waldus, und es kann daher nicht mehr Wunder nehmen, daß gerade die Aufhebung des Coelibats einen sehr ernsten Widerstand bei einem Theile der alten Barben fand (vgl. oben S. 131).

Bei der Betrachtung des apostolischen Lebens, wie es die Waldenser befolgten, drängt sich die Vergleichung desselben mit dem Leben der Mönche auf. Der mönchisch-ascetischen Form der christlichen Frömmigkeit scheint es anzugehören, wenn die waldensischen Predigerbrüder nichts Eigenes in der Welt besitzen wollen, wenn sie sich, später wenigstens, auch der freiwilligen Keuschheit des ehelichen Lebens ergeben. Allein bei allem Aehnlichen und Verwandten darf doch die Verschiedenheit nicht übersehen werden, die zwischen der Idee des apostolischen Lebens,

welcher die waldensischen Predigerbrüder folgen, und der Idee des Mönchthums besteht.

Die Verwandtschaft zwischen dem apostolischen Leben der waldensischen Predigerbrüder und der mönchisch-ascetischen Frömmigkeit beruht allein darin, daß auch die Waldenser jene ethische Betrachtungsweise des mittelalterlichen Katholicismus theilen, wonach man in dem äußern Verlassen der irdischen Dinge die vollkommnere Form der christlichen Frömmigkeit sah, und daß sich bei den Waldensern diese Idee der vollkommneren Frömmigkeit mit der Idee des apostolischen Lebens verband. Weiter jedoch erstreckt sich diese Verwandtschaft nicht. Ganz und gar frei und unabhängig ist die von den Waldensern zum Muster genommene Idee des apostolischen Lebens von der bestimmteren Form, in welcher jene vollkommnere Art der christlichen Frömmigkeit im Mönchthum ausgebildet war. Indem vielmehr die Waldenser das Muster des apostolischen Lebens ohne Rücksicht auf das Mönchthum ins Auge faßten, mußte sich die Weise der vollkommneren Frömmigkeit, wie sie dieselbe in ihrem Leben zur Darstellung zu bringen suchten, nach jenem neuen Muster-Bilde in ganz neuer und origineller Weise gestalten. So bietet denn das Bild des apostolischen Lebens der Waldenser, vornehmlich in der ersten Periode ihrer Geschichte, Züge dar, die der mönchischen Form des vollkommneren Lebens ganz fremd, ja derselben widersprechend waren. Nur weil die waldensischen Predigerbrüder unabhängig von der mönchischen Entwickelung die vollkommnere Frömmigkeit nach dem Bilde des apostolischen Lebens auffaßten, konnten sie Anfangs die Ehe als verträglich mit derselben betrachten, und konnten sie darauf geführt werden, im Gegensatz gegen die Regeln der bisherigen Mönchsorden, wonach die von den frommen Uebungen freigelassene Zeit mit Handarbeit ausgefüllt werden sollte, alle Handarbeit zu verbieten. Allerdings war es die durch die Gemeinsamkeit derselben ethischen Betrachtungsweise begründete Verwandtschaft zwischen dem apostolischen Leben der Waldenser und der mönchischen Ascese, welche die Lebensweise der waldensischen Predigerbrüder in ihrer weiteren Entwickelung dem Einflusse der vornehmlich im Mönchthum vertretenen, herrschenden Anschauungsweise über die vollkommnere Frömmigkeit eröffnete, so daß nun auch die freiwillige Keuschheit unter die Merkmale des apostolischen Lebens mit aufgenommen wurde. Aber es

ist wichtig festzuhalten, daß die Waldenser, im Anfang ihrer Entwickelung von jenem Einfluß freier, allein dem Muster des apostolischen Lebens sich nachbildeten, weil nur so jene neue und originelle Form des Lebens von ihnen ausgebildet werden konnte, die ihren Einfluß auf die Entwickelung des kirchlichen Mönchswesens selbst in so tiefeingreifender Weise geltend gemacht hat, indem sie das Vorbild für die bald hernach gestiftete ganz neue Form des Mönchswesens in den Bettelorden geworden ist.

Die Verschiedenheit, welche zwischen der Idee des apostolischen Lebens und der des Mönchthums Statt findet, beruht jedoch nicht allein in der Verschiedenheit der Form, in welcher sich nach beiden das Leben der vollkommneren Frömmigkeit darstellt. Sie drückt sich am entscheidendsten in der verschiedenen Bedeutung und Zweckbeziehung aus, welche nach beiden dem Leben der vollkommneren Frömmigkeit beigelegt wird, und in der Verschiedenheit, wie sie in der äußeren Form und Gestalt dieses Lebens wahrgenommen wird, findet nur jene Verschiedenheit der Intention ihren Ausdruck. Während im Mönchthum, wie es sich bis zur Zeit des Petrus Waldus gestaltet hatte, die Mönche das Irdische verließen und sich in der Abgeschiedenheit von der Welt frommen Uebungen hingaben, um so sich selbst immer mehr über die Erde und was ihr angehört zu dem himmlischen, Gott näheren Leben zu erheben, so daß also der Zweck sich allein auf die fromme Lebensentwickelung des der Welt entflohenen Mönchs selbst zurückbezog; sahen die Waldenser ganz im Gegentheil das vollkommnere, der Welt entsagende Leben, dem auch sie sich ergaben, nur für die nothwendige Grundlage für die von ihnen übernommene, im Dienste Gottes in die Welt hineinwirkende Thätigkeit der Predigt an. Während das Leben des Mönchs in der Contemplation endigen soll, in welcher die Seele, mit dem göttlichen Leben geeinigt, im Vorgeschmack schon Theil hat an dem himmlischen Wesen, endigt das Leben des waldensischen Predigerbruders im Wort der apostolischen Predigt, das er, nicht eingeschlossen in die zurückgezogene Stille einsamer Orte und Klöster, mitten unter dem Volke, auf Straßen und Märkten ertönen läßt, um die Menge des Volks zu Gott zurückzurufen. In eben diesem Unterschiede des verfolgten Zwecks ist denn auch als nothwendige Folge die ganz entgegengesetzte Stellung begründet, in welche die waldensischen Predigerbrüder mit ihrem apostolischen Leben zur

Kirche und vornehmlich zum priesterlichen Amte in der Kirche traten. Während das Mönchthum seiner Idee nach sich nicht mit der Thätigkeit und den Zwecken des kirchlichen Amtes berührte, und es nur eine Verkehrung der eigentlichen Bedeutung und Aufgabe des Mönchthums war, wenn sich Aebte und Mönche immer mehr in die Thätigkeiten des priesterlichen Amtes einmischten; ging ganz im Gegentheil der Zweck des apostolischen Lebens, wie es von den Waldensern ergriffen wurde, der eigentlichsten Idee und Intention desselben gemäß auf eine Thätigkeit im christlichen Volke hin, die zu denen des geordneten priesterlichen Amtes in der Kirche gehörte. Nicht eine neue Reform des Mönchthums, oder, allgemeiner gefaßt, der Darstellung des vollkommneren christlichen Lebens in der Kirche war es, was die Waldenser anstrebten: ihr Bestreben war ganz bestimmt gegen das Verderben des priesterlichen Standes gerichtet. Nicht Mängel des mönchischen Lebens reizen die Waldenser zu ihrer Opposition, sondern der sittliche Verfall der Priester und Prälaten in der Kirche, die, obwohl sie an der Stelle der Apostel das Amt derselben verwalten und verwalten sollen, sich doch so weit in ihrem Leben von dem der Apostel entfernen. Dem eben aus dieser persönlichen Unwürdigkeit der Träger des apostolischen Amtes für die Kirche, für das christliche Leben in der Kirche, entspringenden Schaden wollen die Waldenser entgegentreten, indem sie, als dem Leben der Apostel persönlich nachfolgende, die Predigt, das hauptsächlichste und nothwendigste Geschäft der Apostel zur Wiederherstellung einer wahren Christenheit in der Kirche in die Hand nehmen. Das Eigenthümliche der von Petrus Waldus begründeten Stiftung in ihrer Beziehung zu dem Mönchthum wie zu dem Priesterthum, den beiden Hauptzweigen des katholischen Klerus, werden wir richtig bezeichnen, wenn wir sagen, es liege in der unter dem Gesichtspunkt des apostolischen Lebens vollzogenen Verschmelzung der vollkommneren christlich-ascetischen Frömmigkeit, wie sie in ihrer strengeren Weise bis dahin allein im Mönchswesen ausgebildet war, mit dem geistlichen Amte in der Kirche, dessen Träger in der Kirche selbst schon den Forderungen unterworfen waren, die aus der Ansicht der vollkommneren Frömmigkeit entspringen, obwohl man diese Forderungen nicht nach allen Seiten in gleicher Consequenz zur Geltung

gebracht hatte oder hatte bringen wollen. Es versteht sich von selbst, daß bei dieser unter dem neuen einheitlichen Gesichtspunkte des apostolischen Lebens vollzogenen Verschmelzung zweier bis dahin in der Kirche verschiedener und auseinander gehaltener Richtungen diese beiden Seiten selbst nicht in der alten Weise gelassen werden konnten, sondern daß eine jede durch die andere in neuer Weise bestimmt werden mußte. Wenn übrigens die Kirche jener Verschmelzung des Mönchswesens mit dem priesterlichen Amte unter dem Gesichtspunkte des apostolischen Lebens keinen Raum gestatten wollte, obwohl in ihr selbst der Zug der Entwickelung, vornehmlich durch die Hildebrandische Gesetzgebung gefördert, zu derselben hintrieb, so hat dies wohl seinen Grund nicht blos darin, daß mit dem Aufgeben alles weltlichen Besitzes von Seiten des Klerus auch die so bedeutende politische Stellung hätte aufgegeben werden müssen, mit der das mittelalterliche Kirchenwesen so eng zusammenhing; oder wohl gar blos darin, daß sich dem Aufgeben des Eigenbesitzes die Hab- und Genußsucht der entarteten Kleriker entgegengesetzt hätte: vielmehr, wie jene von den Waldensern bis zu ihrer letzten Consequenz einseitig verfolgte Richtung einen für das kirchliche Leben und seine Ordnungen höchst gefährlichen Irrthum in sich schloß, so traten auch hier, wie so oft in der Entwickelung der katholischen Kirche im Mittelalter, der einseitigen Verfolgung eines Irrthums in der kirchlichen Anschauungsweise selbst Bedenken entgegen, welche auf andere mit der consequenten Durchführung dieser einen Richtung nicht zu vereinbarende und dennoch nothwendig zu beachtende Seiten des kirchlichen Lebens hinwiesen und so der consequenten Durchführung einer im Uebrigen anerkannten und geltenden irrigen Richtung äußere Schranken setzten.

Der Gegensatz, in welchen die Waldenser durch ihre Verschmelzung der mönchischen Ascese und des priesterlichen Amts unter dem Gesichtspunkt des apostolischen Leben sowohl zu der Auffassung der vollkommneren Frömmigkeit selbst in der Kirche wie zu dem kirchlichen Ordo traten, spricht sich in interessanter Weise in der Polemik des Moneta gegen den waldensischen Satz aus, wonach es den Prälaten und Priestern als Nachfolgern der Apostel nicht gestattet sein solle, weltliches Eigenthum zu besitzen (vgl. Mon. a. a. O. lib. V. cap. VII.). Der Zeit wie der persönlichen Lebensweise des Dominikanermönchs aus der Mitte

des 13. Jahrhunderts war es nicht mehr entsprechend, die eigenthümliche Darstellung der freiwilligen Armuth bei den „bettelnden" waldensischen Prädikanten, wie es früher von einem Ebrardus und Alanus geschehen war, unter dem Gesichtspunkte anzugreifen, daß es Unrecht sei, nicht durch eigene Arbeit für den eigenen Unterhalt sorgen, sondern sich denselben von Andern schenken lassen zu wollen. Während jene in ihrer Polemik auf das Beispiel des Apostels Paulus (2 Cor. 11) verwiesen, der sich durch die Arbeit seiner Hände selbst habe nähren wollen, um nicht die Geschenke der Gemeinden in Anspruch nehmen zu müssen, oder die in den Klöstern mit so großem Gewicht tradirte Mahnung des heil. Hieronymus hervorhoben: „Semper aliquid operis facito, ne diabolus otiosum te inveniat"; gibt der Dominikanermönch, der ja selbst bereits nach jener Weise der Waldenser lebt, ohne Weiteres zu, daß es erlaubt sei für die, die sich der geistlichen Sorge für die Seelen widmen, sich von den Gläubigen die leibliche Nothdurft geschenkweise darreichen zu lassen. Er bekämpft den Satz der Waldenser aber aus dem Gesichtspunkte, daß sie das, was erlaubt sei, zum bindenden Gesetz für die Prälaten und Priester als Nachfolger der Apostel erhöben und sie, wenn sie sich demselben nicht unterwürfen, als Nachfolger der Apostel im Amte derselben nicht gelten lassen wollten. Er widerlegt daher zunächst die auf Stellen der Schrift gestützten Beweise, die von den Waldensern gebraucht wurden, um jene behauptete Verbindlichkeit für die kirchlichen Träger des apostolischen Amts zu begründen. Schriftstellen, wie Matth. 5, 3; 6, 19; 6, 24. 25 und ähnliche bezögen sich einerseits auf alle Christen ohne Unterschied und schlössen deßhalb keine besondere Verbindlichkeit für die Kleriker in sich; und andererseits sei in ihnen nicht jedes Besitzen von irdischen Gütern, jedes Sorgen und Arbeiten für deren Erwerb überhaupt verboten, sondern nur das falsche, mit dem wahren Gottesdienste und dem wahren Gottvertrauen streitende Haben und Suchen derselben. Was aber weiter die an die Jünger besonders bei ihrer Aussendung gerichteten Befehle des Herrn betreffe, auf die von den Waldensern so großes Gewicht gelegt werde, so hebt Moneta hervor, daß diese Befehle nur für die damalige Zeit und den besondern Fall gegeben seien, ohne eine dauernde Verbindlichkeit für die Apostel und ihre Nachfolger zu begründen, und daß sie überhaupt nicht

nach dem äußern Wortverstande zu nehmen seien. Wenn dem nicht so wäre, so würden ja die Apostel selbst in ihrem spätern Leben sich des Uebertretens dieser Befehle vielfach schuldig gemacht haben, wie sich aus vielen Stellen des N. Testaments leicht ergäbe; ja diese Befehle selbst, wie sie zwar im Wesentlichen übereinstimmend von den verschiedenen Evangelisten aufbewahrt seien, würden doch in einzelnen Punkten in einen unauflöslichen Widerstreit gerathen, da z. B. nach der einen Relation die Jünger beschuhet, nach der andern unbeschuhet einherziehen sollten. Die Undurchführbarkeit einer auf wörtliche Auffassung jener Befehle gegründeten Verpflichtung zeige sich zudem am deutlichsten an den Waldensern selbst, die sich zwar eine solche Befolgung jener Vorschriften zum Gesetz gemacht hätten, aber sich dennoch keineswegs als ganz genaue Nachahmer derselben darzustellen vermöchten. Müßten sie aber so selbst, wenn auch nur in einzelnen Punkten, einer freieren Deutung folgen, so könnten sie consequenterweise eine solche freiere Deutung auch in Betreff des Verbots alles eigenen Besitzes nicht mehr zurückweisen. Weiter weist nun Moneta auch darauf hin — und hierin vertritt er die katholische Auffassung von der mönchischen vollkommneren Frömmigkeit den Waldensern gegenüber —, daß es dem Begriff des vollkommneren Lebens in freiwilliger Armuth selbst widersprechen würde, wenn man dasselbe irgend Jemandem, also auch den Mitgliedern eines geordneten Priesterstandes in der Kirche, als ein bindendes Gesetz auflegen wollte. Es ist zwar exegetisch schlecht genug begründet, wenn Moneta zur Unterstützung dieser Behauptung im Geschmack seiner Zeit auf Matth. 19, 21 hinweist: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und folge mir nach“, und hervorhebt, daß durch das „Willst du vollkommen sein“ die Freiwilligkeit als charakteristisches Merkmal dieser Vollkommenheit ausgedrückt sei, keineswegs aber diese Vollkommenheit als verbindliches Gesetz irgend Einem aufgelegt werde. Wird aber einmal zwischen einer vollkommneren und einer, doch für den Christen als solchen genügenden, unvollkommneren Frömmigkeit unterschieden, wie dies auch von Seiten der Waldenser geschieht, so ist gewiß Moneta im größeren Rechte, wenn er eine doppelte Art der Entsagung unterschieden wissen will, die eine, wonach man dem evangelischen

Rathe gemäß dem irdischen Besitze auch äußerlich entsage, und die das Zeichen der vollkommneren Liebe zu Gott sei, aber für einen Jeden frei bleiben müsse, die andere, wonach man den Besitz zwar äußerlich behalte und gebrauche, aber ihm nicht dienstbar werde, sondern ihn sich selbst unterwerfe („sibi subjicit“), ihn dienstbar dem innern, frommen Leben mache, was dann der Fall sei, wenn man den Besitz nicht Gott oder sich vorziehe, sondern ihn lieber entbehren wolle als Gott, und wenn man ihn daher gebrauche als einen solchen, über den man als Haushalter der Sachen Gottes gesetzt sei. Nur diese letztere Art sei geboten, und wenn nur die Prälaten und Priester diesem Gebote nachkämen, also als „dispensatores“ der irdischen Dinge dieselben an der Stelle Christi besäßen, so sei in ihrem Haben und Gebrauchen der irdischen Güter nichts Verwerfliches. Moneta hat in seiner Polemik wieder von einander geschieden, was zur freiwilligen Vollkommenheit der Mönche und was zu dem von den Trägern des kirchlichen Amts zu fordernden guten christlichen Wandel gehört. Aber muß man auch zugestehen, daß die Gründe, womit Moneta das Moment der Freiwilligkeit betreffs der Armuth des vollkommnen christlichen Lebens gegenüber der auf Grund derselben katholischen Auffassung vom Wesen der vollkommnen Frömmigkeit von den Waldensern an den Priesterstand gestellten Forderung vertheidigt, der Wahrheit, wenn sich so rechnen läßt, näher stehen, als die Gegengründe, die vom waldensischen Standpunkte geltend gemacht werden konnten: so kann man doch nicht übersehen, daß die katholische Polemik, indem sie die Verbindlichkeit der freiwilligen Armuth für die Priester zurückwies, in einen sehr bedenklichen Widerspruch mit der im Cölibatsgesetze sich ausdrückenden Richtung in der katholischen Kirche selbst trat. Man fragt, wie wohl Moneta das Verbot der Ehe für die Priester vertheidigt haben würde? — Die Polemik des Moneta ist übrigens auch insofern interessant, als in dem Satze, den der Dominikanermönch Moneta den Waldensern gegenüber vertritt, daß es nämlich zwar erlaubt sei, den Unterhalt von denen zu empfangen, für deren Seelenheil man sorgt, daß es aber falsch sei, dies Erlaubte zum Gesetz zu erheben und den Priestern den Besitz des Irdischen nicht gestatten zu wollen, der veränderte Standpunkt der kirchlichen Bettelorden im Unterschiede von den waldensischen Predigerbrüdern seinen prägnanten Ausdruck gefun-

den hat, von welchen letzteren die kirchlichen Bettelorden doch die eigenthümliche neue Form des Mönchswesens entlehnten, durch die sie sich selbst von den alten auf den Regeln Benedikts ruhenden Orden unterscheiden. —

Wie sich aber die neue Form des apostolischen Lebens der waldensischen Predigerbrüder unabhängig von der Entwickelung der ascetischen Frömmigkeit im Mönchthum gebildet hat, zeigt sich auch, wenn wir die Entwickelungen ins Auge fassen, an die sich die Stiftung des Petrus Waldus anschließt; denn nicht so tritt das Waldensische als ein Neues auf, daß es nicht auf vorbereitende Vorentwickelungen zurückwiese. Aber diese Vorentwickelungen liegen nicht in der Geschichte des Mönchswesens in der Zeit vor Petrus Waldus, sondern in häretischen Entwickelungen, die, gerade im schärfsten Streit mit einem heil. Bernhard, dem Vertreter der strengeren Mönchszucht, und verwandt mit den Bestrebungen eines vor Allem auf sittlichen Ernst dringenden Abälard, in einem Arnold von Brescia, einem Petrus von Bruis und in dem früheren Cluniacensermönche Heinrich ihre vornehmsten Repräsentanten haben. Diese alle stimmen nämlich darin überein, daß sie die Nothwendigkeit der Nachfolge des apostolischen Lebens für die Priester als Nachfolger im apostolischen Amte hervorheben, welche Forderung sie auch schon (z. B. Arnold von Brescia) bis zur Verwerfung der kirchlichen Priester wegen ihres schlechten Wandels steigern. So finden wir auch bereits Andeutungen, daß Heinrich selbst nach Art der Apostel „gebettelt“ habe und ohne feste Wohnung in den Häusern seiner Anhänger oder unter freiem Himmel übernachtet habe. Man vgl. über diese vorwaldensischen Entwickelungen die Darstellung Neanders in dessen heil. Bernhard, wo über Bernhards Kampf mit Peter Abälard und Arnold von Brescia S. 133 ff. und über die antikirchlichen Sekten S. 387 ff. gehandelt wird. Was sich in jenen Entwickelungen, in einzelnen Zügen und mit manchem Fremdartigen vermischt, vorbereitet, wird von Petrus Waldus zusammengefaßt, bei dem die Idee des apostolischen Lebens mit der demselben eigenthümlichen Mission in den herrschenden Mittelpunkt seiner gegen das Verderben der Kirche gerichteten Opposition tritt, und in dessen Predigergenossenschaft jene Idee ihre erste vollständige und planvolle Verwirklichung im Gegensatze gegen den Ordo der Kirche findet. Aus diesem, mehr nur angedeuteten und von uns

nicht näher zu verfolgenden Zusammenhange der Stiftung des Petrus Waldus mit den Entwickelungen, welche die abendländische Kirche im Laufe des 12. Jahrhunderts bewegten, geht aber ein doppeltes hervor, nämlich einmal, daß es unrecht ist, wenn man die waldensische Entwickelung auf viel frühere Zeiten und Entwickelungen zurückführen will, denn es zeigt sich dieselbe als eine aus den Bewegungen des 12. Jahrhunderts hervorwachsende, und somit von denselben abhängige Erscheinung; und sodann, daß unsere Darstellung im Rechte war, wenn sie es als das Unwahrscheinlichere hinstellte, daß die waldensische Entwickelung im Anfang frei gewesen sei von dem häretischen Princip, das wir mit ihr verbunden sehen, so weit wir Nachricht von ihr haben, denn die Stiftung des Petrus Waldus geht aus häretischen Entwickelungen hervor, deren antikirchliches Princip in ihr zuerst seinen geschlossensten Ausdruck und seine feste Gestaltung findet. Wenn uns aber so die Stiftung des Petrus Waldus in ihrem Zusammenhange mit den damaligen Entwickelungen als eine solche entgegentritt, die nach ihrem Ursprung weder so alt noch auch so rein war, wie man gewöhnlich anzunehmen pflegt, so hat sich doch anderseits nur um so bestimmter und klarer die epochemachende Bedeutung herausgestellt, welche dieselbe ohne Frage für die Geschichte der abendländischen Christenheit im 12. und 13. Jahrhundert gehabt hat, indem sie uns entgegengetreten ist als das bedeutungsvolle Mittelglied zwischen den antikirchlichen Bewegungen des 12. Jahrhunderts und zwischen den kirchlichen Bettelorden, die vom Anfang des 13. Jahrhunderts an die katholische Welt beherrschen, nachdem sie sich das von seinem häretischen Gegensatze gegen die Kirche gereinigte Princip jener Bewegungen angeeignet haben.

Wenn die Waldenser durch ihr Princip den schlechten Prälaten und Priestern die Kraft zur wirksamen Vollziehung der priesterlichen Funktionen trotz des Ordo absprachen, weil sie den Aposteln im Leben nicht nachfolgten, und sich selbst, auch ohne den äußerlichen kirchlichen Ordo empfangen zu haben, wegen ihres aposto-

lischen Lebens die Befugniß wie die Fähigkeit dazu beilegten: so ging doch ihre ursprüngliche Intention nur darauf, das Recht zur Predigt, also zu einer einzelnen der priesterlichen Funktionen, sich zu vindiciren, obwohl principiell durch jenen Satz dasselbe gleicherweise nicht blos in Betreff der Predigt, sondern in Beziehung auf alle priesterlichen Funktionen ohne Ausnahme erwiesen war. Die principielle Consequenz des waldensischen Satzes reichte von Anfang an viel weiter, als die nächste Intention der waldensischen Prädikanten, für welche sie sich durch jenen Satz freien Boden dem kirchlichen Ordo gegenüber erstreiten wollten, und man muß diese von Anfang an bestehende Incongruenz zwischen der ursprünglichen Intention der Waldenser und der Consequenz ihres Princips wohl beachten, wenn man die in der Entwickelung der Sekte hervortretenden Verschiedenheiten begreiflich finden will, die sich zum größten Theile eben auf die Art und Weise beziehen, wie sich die waldensischen Predigerbrüder zur wirklichen Ausübung auch der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt stellten, als sie durch den Gegensatz der Kirche, die ihnen als verurtheilten Ketzern die priesterlichen Funktionen verweigerte, dazu gezwungen wurden, eine Stellung zu der Ausübung derselben zu nehmen, die keineswegs in ihrem ursprünglichen Plane lag.

Das Schwankende und das Widerspruchsvolle, das in der Entwickelung der Sekte betreffs der Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt wahrgenommen wird, zeigt sich in einer doppelten Beziehung, nämlich einmal in der Art, wie sich die Waldenser zur Ausübung dieser Funktionen von Seiten des priesterlichen Amtes in der Kirche stellten, und sodann in der Art, wie man innerhalb der Sekte selbst die Ausübung dieser Funktionen, so weit überall in derselben eine selbständige Ausübung auch dieser andern priesterlichen Funktionen eingeführt war, in ihrem Verhältniß zu dem eigenthümlichen apostolischen Predigtamte der waldensischen Predigerbrüder, der eigentlichen Waldenser, ordnete. Nach beiden Seiten hin müssen wir der Entwickelung der Sekte näher nachgehen. Während durch die Beantwortung der ersten Frage, wie sich nämlich die waldensische Sekte zur Ausübung der andern priesterlichen Funktionen von Seiten des kirchlichen Priesterthums verhalten habe, zugleich die Frage ihre Entscheidung finden wird, wie weit es überhaupt zur

Constituirung eines eigenen kirchlichen Lebens in der waldensischen Sekte im Unterschiede von der Kirche und im Gegensatze gegen dieselbe gekommen sei: wird durch die Untersuchung über das Verhältniß, in das die selbständige Ausübung der priesterlichen Funktionen innerhalb der Sekte zum apostolischen Amte der waldensischen Predigerbrüder getreten ist, zugleich die Frage ihre Beantwortung finden, ob sich die Constituirung des eigenthümlichen kirchlichen Lebens in der Sekte auf die Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums gestützt habe?

Bei der Unsicherheit übrigens, welche durch die bezeichnete Incongruenz zwischen der ursprünglichen Intention der waldensischen Predigerbrüder und den Consequenzen ihres formalen Princips von Anfang an in die Praxis derselben eingeführt werden mußte: werden wir uns hüten müssen, irgend etwas den Waldensern in Beziehung auf die wirkliche Ausübung der priesterlichen Funktionen zuzuschreiben, was nicht durch bestimmte positive Zeugnisse festgestellt wird. Es würde gänzlich ungerechtfertigt sein, wollte man glauben, in diesen Beziehungen den Waldensern etwas zuschreiben zu dürfen, sobald die katholischen Berichte nur nicht das Gegentheil bestimmt bezeugen, oder sobald es sich mit dem formalen Grundsatze der Waldenser vereinigen läßt.

Was nun zunächst das Verhältniß betrifft, in welches die Waldenser zur Ausübung der geistlichen Funktionen von Seiten des kirchlichen Ordo traten, so steht allerdings fest, daß die Waldenser von Anfang an durch ihre Argumentationen gegen den kirchlichen Ordo, wie sie von dem Abt Bernhard und von Alanus aufbewahrt und bestritten sind und wie wir dieselben bereits im Vorhergehenden kennen gelernt haben, die Befähigung und Befugniß nicht blos zur Predigt, sondern ebenso bestimmt auch zu den übrigen priesterlichen Funktionen, zum Consecriren und Absolviren, von derselben Bedingung des apostolischen Lebens abhängig gemacht haben. Allein man würde doch ganz und gar im Irrthum sein, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, daß die Waldenser bereits in jener ersten Zeit die Verwaltung der priesterlichen Funktionen von Seiten des römischen Klerus gänzlich verworfen und unter sich selbst eine eigenthümliche Verwaltung derselben allgemein einge-

führt und geordnet hätten. Es ist nicht unwesentlich, daß die Waldenser nach der Darstellung des Alanus nur den schlechten Prälaten die Obedienz verweigern, die sie den guten Prälaten zu leisten bereit sind, von denen sie voraussetzen mochten, daß sie das von ihnen in Anspruch genommene freie Recht der apostolischen Predigt anerkennen würden. (Alanus bekämpft Cap. V. die Meinung derer, die behaupten, „quod bonis Praelatis tantum sit obediendum.") Es drückt sich darin aufs deutlichste aus, daß die Waldenser, als sie die apostolische Predigt ergriffen, doch damit keineswegs an die Stelle des kirchlichen Ordo und dessen Thätigkeiten überhaupt treten wollten, sondern daß sie neben sich noch eine kirchliche Prälatur und ein kirchliches Sacerdotium mit allen Thätigkeiten beider voraussetzten, während sie nur die Anerkennung der einzelnen Träger der Prälatur und des Sacerdotiums an eine neue Bedingung knüpften. Und wenn auch die meisten Prälaten und Priester durch den von den Waldensern angewandten Canon als Unwürdige verurtheilt werden mußten, so daß es leicht scheinen könnte, als sei ihre Concession gegen gute Prälaten und gute Priester wegen des Maßstabes, den sie bei ihrer Beurtheilung anwandten, zu einer illusorischen geworden, so steht doch der Annahme nichts im Wege, daß die Waldenser auch im Priesterstande Anhänger gefunden haben, in denen sie dann wirklich jene guten Priester, wie sie sie verlangten, sehen konnten. Auf solche freundschaftlichere Verhältnisse zwischen den Waldensern und zwischen römischen Priestern deutet auch die Nachricht in der Chronik des Guilelmus de Podio Laurentii hin (bei d'Arg. a. a. O. S. 94 f.), daß nämlich die gegen die Catharer scharf disputirenden Waldenser von manchen unwissenderen Priestern als die ihrigen betrachtet seien, — eine Nachricht, die freilich einer erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (um 1270) verfaßten Chronik angehört, aber doch an sich sehr wahrscheinlich ist. Daß aber wirklich die eigene Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt in der Praxis der Waldenser der ersten Zeit sehr zurückgetreten sein muß, geht wohl am bestimmtesten daraus hervor, daß in den meisten Berichten über die Waldenser aus jener Zeit von einer solchen eigenen Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen gar nichts gesagt wird. Vornehmlich beachtenswerth ist es in dieser Beziehung, daß auch in dem Edikt des Königs Alphons nur

das Predigen der Waldenser hervorgehoben, nichts aber von einer Ausübung anderer priesterlicher Funktionen erwähnt wird. Und doch würde man, da in diesem Edikt den Unterthanen die Gemeinschaft mit den Häretikern nach den einzelnen Hauptpunkten verboten wird, in denen sich dieselbe zu jener Zeit auszudrücken pflegte, in demselben die Erwähnung der priesterlichen Handlungen erwarten müssen, die zu jener Zeit etwa von den Waldensern an der Stelle des kirchlichen Klerus ausgeübt wären.

Es würde jedoch auch wieder falsch sein, wenn man behaupten wollte, die Waldenser hätten sich in der ersten Periode ihrer Geschichte jeder Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen gänzlich enthalten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß man schon damals angefangen hat, von der principiell in Anspruch genommenen Befugniß zur Ausübung der priesterlichen Funktionen überhaupt wirklichen Gebrauch zu machen. Auch schon in jener Zeit sahen sich ja die Waldenser an den meisten Orten durch die Excommunikation und die damit verbundene Verweigerung der priesterlichen Handlungen von Seiten des kirchlichen Klerus in jenen Nothstand versetzt, der sie veranlassen mußte, die priesterlichen Handlungen selbst zu vollziehen, welche ihnen von der Kirche verweigert wurden. Daß wirklich von den Waldensern bereits in jener Zeit auch andere priesterliche Funktionen außer der Predigt ausgeübt sind, geht u. a. daraus hervor, daß die unter ihrem Meister Bernhardus Primus mit der Kirche ausgesöhnten Armen von Lyon versprechen müssen, sich künftighin der früher von ihnen geübten Verwaltung des heil. Abendmahls zu enthalten. Vgl. Innoc. III. epist. XIII, 94: „Idcirco ab ipsis (nämlich den Dienern der Kirche) et non ab aliis petimus et cupimus suscipere ecclesiastica sacramenta. Specialiter autem de fractione panis, super qua infamati sumus, diximus et dicimus quia numquam factum fuit causa praesumptionis, nec causa contemptus sacrificii sacerdotis, sed causa ardoris fidei et caritatis et causa deliberationis, ne indurarentur simplices fideles inter haereticos permanentes, et sacramentum eucharistiae non accipientes: sed nunc in perpetuum abdicamus“ etc. Die praktische Ausübung des Sakraments der Eucharistie, wie wir sie hier in Betreff der später mit der Kirche ausgesöhnten Waldenser bestimmt bezeugt finden, wird sich aber wohl nicht auf diese allein eingeschränkt haben.

Es wird wohl nicht bestimmter erkannt werden können, wie weit in dieser ersten Zeit die übrigen priesterlichen Funktionen von den Waldensern ausgeübt sind, und welche Bedeutung die Ausübung derselben in der Sekte gehabt hat. Doch wird man es dem Schwankenden in den äußern Verhältnissen der Sekte in jener Zeit entsprechend finden, wenn die Praxis der Sekte in jenen Beziehungen selbst eine schwankende, nicht immer und nicht an allen Orten gleiche war. Jedenfalls aber muß wohl aus dem Mangel an bestimmteren Nachrichten über die selbständige Ausübung der priesterlichen Funktionen in jener Zeit geschlossen werden, daß dieselbe damals noch keineswegs eine allgemeine oder gar eine bestimmt geregelte gewesen sei. Wäre dies letztere der Fall gewesen, so würde die Aufmerksamkeit der katholischen Kirche in höherem Maaße dadurch erregt sein müssen, und in solchen Erlassen, wie das Edikt des Alphons ist, würde nicht mit gänzlichem Stillschweigen darüber hinweggegangen sein können. Daß die wirkliche Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt in jener ersten Zeit, obwohl sie wirklich Statt fand, doch eine sehr eingeschränkte, vereinzelte gewesen ist, geht dann auch bestimmter aus der Nachricht über die Waldenser in dem Geschichtswerke des Petrus von Vaux-Cernay hervor, wo es heißt, daß sie behauptet hätten, im Fall der Noth („in necessitate“) den Leib Christi bereiten zu können. Dieser, doch gewiß gut unterrichtete Berichterstatter weiß also nichts von einer regelmäßigen Verwaltung des heil. Abendmahls. Die Ausscheidung der Sekte aus der Kirche und die entsprechende Constituirung eines eigenen kirchlichen Lebens, wie sich dieselbe in der selbständigen Verwaltung der priesterlichen Funktionen ausprägt, vollzieht sich in jener ersten Periode nur erst gleichsam sporadisch und ansatzweise, noch keineswegs in consequenter und überall gleicher Weise, wie es in der Entwickelung einer Sekte natürlich war, die nicht sowohl ihrer eigenen ursprünglichen Intention, als vielmehr nur der äußern Nöthigung folgte, indem sie außer der Predigt auch die übrigen priesterlichen Funktionen selbständig auszuüben anfing und dadurch immer schärfer sich von der Kirche zu einem eigenen, selbständigen kirchlichen Leben ausschied. Auf dies Verhältniß der Waldenser zur Ausübung der priesterlichen Funktionen außer der Predigt stützt es sich, wenn man behauptet, daß die Waldenser in der ersten Zeit ihres Auf-

tretens eine Ausscheidung aus der römischen Kirche und die Constituirung eines getrennten, eigenen kirchlichen Lebens gar nicht bezweckt hätten. Diese Behauptung ist so lange im Recht, als sie nicht übersehen lassen will, daß die Waldenser trotzdem von Anfang an durch ihren Satz von der Befugniß zum apostolischen Predigtamte in einen principiellen Gegensatz gegen die Ordnung der römischen Kirche getreten waren, und daß das Festhalten dieses Satzes gegenüber der Negation desselben von Seiten der römischen Hierarchie nothwendig zur äußern Trennung führen mußte, die principiell in jenem Satze eingeschlossen lag. —

Erst als durch die entscheidenden Vorgänge im Anfang des 13. Jahrhunderts die Ausscheidung der Sekte aus der Kirche entschieden war, und sich nun die Sekte bestimmt darauf hingewiesen sah, ihr von der Kirche verurtheiltes und von derselben ausgeschlossenes Leben für sich zu ordnen und zu regeln, wurde es zugleich für sie nothwendig eine bestimmtere Stellung zu den geistlichen Funktionen des kirchlichen Klerus überhaupt einzunehmen. In der Art aber, wie dies geschieht, treten uns nun auch sogleich die bedeutsamsten Verschiedenheiten entgegen. Doch wird man diese jetzt entstehenden Verschiedenheiten in Betreff der Stellung der Sekte zu den priesterlichen Funktionen durch die Verschiedenheit der äußern Lage erklärlich finden, in welcher sich die Sekte in verschiedenen Gegenden in der ersten Zeit nach den Ereignissen im Anfang des 13. Jahrhunderts befand. Es war natürlich, daß die Sekte, die jetzt, ausgeschlossen aus der Kirche, dazu genöthigt war, ein eigenthümliches Leben sich zu schaffen, da, wo ihr noch freierer Raum gestattet war, die schon angefangene Entwickelung selbständiger Verwaltung der von der Kirche verweigerten priesterlichen Funktionen weiter zu ihrer letzten Consequenz hinführte, indem sie eine eigene Verwaltung aller priesterlichen Funktionen unter sich einrichtete und sich dadurch mit einem selbständigen Kirchenwesen neben die römische Kirche hinstellte. Ebenso erklärlich aber ist es, daß die Sekte da, wo ihr eine solche freiere Entwickelung nicht gestattet war, wo schon die Nichttheilnahme am römischen Cultus ihre Mitglieder der Verfolgung der Inquisition Preis gab, ihre eigenthümlichen Thätigkeiten, die sie im Verborgenen fortsetzte, mehr nur auf das beschränkte, worauf die Intention derselben von Anfang an als auf das Wesentlichste gerichtet war, ohne daß sie sich veranlaßt gesehen hätte,

sich bei der bestimmteren Regelung ihres verborgenen Sektenlebens von dem Gesichtspunkte einer Vollständigkeit und Allseitigkeit der Thätigkeiten leiten zu lassen, wie er sich nur denen aufdrängen muß, die zur Constituirung eines selbständigen kirchlichen Lebens nach seinem ganzen Umfange schreiten. Dieser verschiedene Gang der Entwickelung, der auf derselben Grundlage unter dem bestimmenden Einfluß der verschiedenen äußern Lage in der Sekte möglich war, tritt uns als wirklicher in der Verschiedenheit der lombardischen und ultramontanen Armen entgegen, eine Verschiedenheit, die erst in den Nachrichten aus der zweiten Periode der waldensischen Entwickelung hervorgehoben wird.

In der Lombardei, überhaupt in Oberitalien, scheinen die Sekten auch nach dem vierten Laterанconcil bis etwa gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts eine freiere und selbständigere Existenz gegenüber der römischen Kirche bewahrt zu haben. Nach Oberitalien konnten sich die Folgen der Albigenserkriege nicht so rasch erstrecken, denn Oberitalien stand mit seinen mächtigen, auf ihre Freiheit eifersüchtigen Städten dem Einflusse der Curie und der Kirche überhaupt unabhängiger gegenüber, mochten diese Städte im Bunde mit den der Curie feindlichen Kaisern Schutz gegen Rom finden, oder mochten sie als Bundesgenossen auf Seiten Roms stehen, da sie auch im letzteren Falle von Seiten der Kirche, deren Sache sie stützten, auf Schonung Anspruch machen konnten. Dazu kommt, daß es in den Städten gerade die Bischöfe und ihr Klerus sind, gegen welche sich der Kampf des Bürgerthums für die Freiheiten der Städte richtet. Was im besonderen die Geschichte Oberitaliens in der Zeit nach 1215 betrifft (vgl. Leo, Gesch. Italiens, Bd. 2, S. 203 ff.), so steht u. a. Mailand mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahr 1226 unter dem Banne der Kirche, wo es in jenen Bund oberitalienischer Städte miteintrat, der, mit dem Papste verbündet, gegen die Macht des Kaisers gerichtet war. In dem schiedsrichterlichen Spruche, welchen der Papst Honorius, durch die streitenden Parteien in Oberitalien veranlaßt, im Jahr 1227 fällte, war den lombardischen Städten aufgegeben, die zahlreichen Ketzer in ihrer Mitte zu verfolgen und auszurotten. Allein während dieser Ausspruch des Papstes ein sehr bestimmter Beweis dafür ist, daß damals die Ketzer zahlreich und wenig bedrängt in den oberita-

lienischen Städten lebten, folgt doch keineswegs aus demselben, daß der Befehl des Papstes sofortige und nachdrückliche Ausführung gefunden hätte. Man muß dies letztere vielmehr sehr unwahrscheinlich finden, wenn man bedenkt, daß der Spruch des Papstes den Krieg nicht verhindern konnte und somit ohne factische Bedeutung blieb. Bei dieser Lage der Dinge kann es nicht Wunder nehmen, daß Oberitalien, besonders Mailand, lange Zeit das günstigste Terrain für alle antikirchliche Sekten darbot, die sich hier in größter Anzahl sammelten, und nach den Ketzerkriegen in Südfrankreich hier ihren eigentlichen Heerd und Mittelpunkt fanden. Es erklärt sich hieraus, daß in den katholischen Berichten aus der Mitte des 13. Jahrh. als Hauptsitz auch der waldensischen Sekte nicht mehr Südfrankreich, sondern Oberitalien bezeichnet wird. Selbst Stephanus de Borb., der doch vornehmlich die Waldenser in Südfrankreich im Auge hat, die er aus eigener Anschauung kannte, weist mehrfach auf Oberitalien, besonders auf Mailand als den eigentlichen Heerd und Mittelpunkt der waldensischen Sekte hin. Dorthin sollen schon zu seiner Zeit die Mitglieder der Sekte gegangen sein, die durch Unterricht in der dortigen Ketzerschule zu Meistern in der Sekte erzogen werden wollten [1].

So bot denn Oberitalien den Boden für eine Entwickelung der waldensischen Sekte in der Zeit nach dem vierten Lateranconcil dar, wie sie uns in den lombardischen Armen entgegentritt. Die Eigenthümlichkeit dieser lombardischen Armen ist von Moneta am schärfsten gezeichnet, der übrigens auch als Inquisitor zu Mailand die meiste Gelegenheit hatte, die Sekte näher kennen zu lernen. Nach Moneta's Mittheilungen bestand der Hauptunterschied zwischen den lombardischen und den ultramontanen Armen darin, daß die ersteren in einen weit schärferen Gegensatz gegen die römische Kirche und besonders gegen das kirch-

---

[1] Diese Bedeutung der Lombardei und besonders Mailands als Mittelpunkt der antikirchlichen Sekten aller Art hat sich lange Zeit erhalten. Wir führen u. a. an, daß sich in den toulouser Protokollen (lib. sentent. S. 220) das Geständniß eines Albigensers findet, wonach derselbe einen Flüchtigen unterstützt zu haben gesteht, von dem er gewußt habe, daß er auf der Reise in die Lombardei begriffen sei „ad haereticos, ut ibi se faceret haereticari et recipi ad ordinem ipsorum et postmodum rediret ad partes istas visitandas."

liche Sacerdotium und dessen Funktionen getreten waren. Während nämlich die ultramontanen Armen nach Moneta der römischen Kirche keineswegs das Sacerdotium überhaupt und die sieben Sakramente absprechen, und bereit sind, die Sakramente von der Kirche und ihrem Sacerdotium zu empfangen, wenn nur die Kirche und ihre Priester sie ihnen ertheilen wollten [1], behaupteten die lombardischen Armen, die in dieser Beziehung von Moneta mit den Catharern zusammengestellt werden, daß wegen der schlechten Prälaten das Sacerdotium in der Kirche und die Verwaltung der Sakramente von Seiten desselben ganz und gar unkräftig geworden sei. Mit Berufung auf Matth. 5, 13 stellten sie den Satz auf, „quod, postquam Praelatus evanuit, non potest condire alium, et quod ad nihilum valet, et ita Sacramentorum etiam ministratio facta ab ipso inefficax est (lib. V. cap. V. §. 3.). Da sie nun weiter dafür hielten, wie Moneta berichtet, daß die Päpste, also die obersten Prälaten der Kirche, von denen nach der Meinung der Kirche alle Kraft des Ordo ausströmt, seit Sylvester abgefallen und schlechte Prälaten gewesen seien, so ergab sich für sie daraus der Schluß, daß es in der Kirche überhaupt seit jener Zeit keinen kräftigen Ordo gegeben habe. Dieser Ansicht über das kirchliche Sacerdotium gemäß war es denn, daß sie mit gänzlicher Zurückweisung des kirchlichen Sacerdotiums und der von ihnen vollzogenen heiligen Handlungen einen eigenen, von der kirchlichen Hierarchie unabhängigen Ordo unter sich errichtet hatten, der unter ihnen an die Stelle des kirchlichen trat mit selbständiger Verwaltung aller Funktionen desselben, und gegen dessen Berechtigung Moneta umständlich polemisirt (lib. V. cap. I. §. 4.).

Diese von Moneta am bestimmtesten gezeichnete Charakteristik der lombardischen Armen im Unterschiede von den ultramontanen erkennen wir dann auch in anderen, allerdings unbestimmter gehaltenen und für sich minder klaren Schilderungen des Unterschiedes zwischen beiden Kreisen der Sekte wieder. So stimmt

---

[1] Mon. a. a. O. lib. V. cap. I. §. 5. Vgl. auch ebendas. cap. V. §. 3. wo von den ultramont. Armen gesagt wird, daß sie zugestanden hätten, „quod Ecclesia Romana Sacerdotium habet, et Sacramenta conferunt ab ea collata, et quod Eucharistiam et alia Sacramenta reciperent ab ea si darentur eis.“

es ganz und gar zu der Charakteristik Moneta's, wenn in der ursberg. Chron. von den Humiliaten, in denen wir die lombardischen Armen des Moneta wieder erkennen, im Unterschiede von den Armen von Lyon, den ultramontanen Armen des Moneta, gesagt wird: „Humiliati quippe nulla authoritate aut licentia Praelatorum mittentes falcem in messem alienam populis praedicabant et vitam eorum plerumque regere satagebant et confessiones audire et ministeriis sacerdotum derogare." Denn obwohl in dieser Schilderung der Humiliaten nicht genau unterschieden wird zwischen dem, was ihnen mit den Armen von Lyon gemeinsam war und zwischen dem, was ihnen im Unterschiede von denselben eigenthümlich zugehörte, wie sich denn überhaupt die Darstellung des ursbergischen Abtes als die eines Mannes zeigt, der den Ereignissen selbst ferner steht: so liegt doch der eigentliche Nerv des Unterschiedes auch nach dieser Darstellung offen genug darin, daß den Humiliaten ein umfassenderes Eingreifen in das kirchliche Sacerdotium zugeschrieben wird. Eben hierdurch tritt die Unterscheidung der ursberg. Chron. in wesentliche Uebereinstimmung mit der des Moneta zwischen lombardischen und ultramontanen Armen, durch welche sie ihrerseits ihr rechtes Verständniß und ihre Berichtigung findet. Nicht weniger werden wir auf die Charakteristik des Moneta zurückgewiesen, wenn in der echten Summa Rainers den ultramontanen Armen nur der Satz zugeschrieben wird: „quod Ecclesia Romana non est Ecclesia Jesu Christi", was wohl nur heißen soll, daß die römische Kirche der wahren Kirche Christi nicht entspricht, den lombardischen Armen dagegen die weit bestimmter und schärfer gefaßten Sätze: „quod Ecclesia est Ecclesia malignantium et bestia et meretrix, quae leguntur in Apocalypsi"; und: „quod Ecclesia Christi permansit in Episcopis et aliis Praelatis usque ad B. Sylvestrum et in eo defecit, quousque ipsi (die Sekte) eam restaurarunt", zu welcher letzteren Behauptung, in der wir den von Moneta den lombardischen Armen zugeschriebenen Satz wieder antreffen, sie jedoch hinzugefügt hätten: „quod semper fuerunt aliqui, qui timebant Deum et Salvatorem." Man ist gewohnt, diesen Satz vom Abfall der Kirche im Papst Sylvester und von der päpstlichen Kirche als der Kirche des Thiers den Waldensern überhaupt ohne weitere Beschränkung zuzuschreiben, und es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß dieser Satz später von den Wal-

denſern überhaupt adoptirt iſt, wie er denn auch ſchon von Stephanus de Borb. unter den Irrthümern der eigentlichen Waldenſer aufgeführt wird. Allein es würde mit dem Entwickelungsgange der Sekte in ihrer erſten Zeit, wie wir denſelben kennen gelernt haben, im geradeſten Widerſpruche ſtehen, wenn man annehmen wollte, die Waldenſer hätten zu derſelben Zeit nur den ſchlechten Prälaten die Obedienz verweigert und den Satz von der Kirche überhaupt als der Kirche des Antichriſts in ſeiner ſcharfen Conſequenz erfaßt und ausgeſprochen. Auch darf nicht überſehen werden, daß dieſer Satz gar nicht in den Zeugniſſen aus der erſten Periode unter den Irrthümern der Sekte mit aufgeführt wird. Der Satz gehört wohl zu denen, die nicht aus dem anfänglichen Princip der Sekte ſelbſt entſtanden, ſondern erſt ſpäter von derſelben angeeignet ſind, und es iſt das wahrſcheinlichere, daß er zunächſt unter den lombardiſchen Armen in Aufnahme kam, wie er denn mit der Stellung, welche dieſelben der Kirche und ihrem Sacerdotium gegenüber einnahmen, im beſten Einklang ſteht. Von da mag er ſich dann auch den übrigen Waldenſern mitgetheilt haben, obwohl hier demſelben niemals jene conſequente Folge in der Praxis gegeben iſt, wie es im Kreiſe der lombardiſchen Armen geſchehen war.

Dieſe im ſchärfſten Gegenſatz gegen das kirchliche Sacerdotium ſich entwickelnde Bildung der Sekte im Kreiſe der lombardiſchen Armen iſt jedoch ſeit der Mitte des 13. Jahrhunderts wieder aus der Geſchichte verſchwunden. Gerade die Schärfe des Gegenſatzes gegen das durchaus verworfene Sacerdotium der Kirche, worin die Eigenthümlichkeit der lombardiſchen Armen beruht, mußte der Grund werden, daß dieſe Entwickelung unterging, als auch in Oberitalien die Kirche jene Gewalt gewann, welche in Südfrankreich eine ſolche Entwickelung von Anfang an unmöglich gemacht hatte.

Wenn die ultramontanen Armen, deren Entwickelung, wie ſchon der Name zeigt, vornehmlich Südfrankreich angehört, wo gleich nach 1215 die Inquiſition ihre ausgedehnteſte Gewalt entfaltete, nach Moneta der Kirche eine kräftige Verwaltung der Sakramente nicht gänzlich abſprachen, ſondern bereit waren, dieſelben von den Prieſtern der Kirche zu empfangen, von der ſie ihnen jedoch verweigert wurden, — wenn ſie alſo dadurch ſowohl der römiſchen Kirche wie der eigenen urſprünglichen Intention der

Sekte näher blieben, die ja zunächst nur auf die Predigt, nicht auf die Ausübung aller geistlichen Funktionen an der Stelle des kirchlichen Sacerdotiums ging: so ist doch damit keineswegs gesagt, daß diese ultramontanen Armen das frühere häretische Princip der Waldenser aufgegeben oder daß sie sich ihrerseits ganz und gar der Ausübung auch anderer priesterlichen Funktionen außer der Predigt enthalten hätten. Nach Moneta halten vielmehr auch diese ultramontanen Armen an dem waldensischen Satze über den Ordo und die wesentliche Bedingung der Fähigkeit zur kräftigen Verwaltung der Sakramente fest, indem sie „propter quorundam vitia“, also wegen einzelner Schlechter, diesen die ihnen als Priestern schuldige Obedienz verweigern (Mon. lib. V. cap. V. §. 3.). Wie die Waldenser ursprünglich, so verwerfen auch sie zwar nicht alle Priester überhaupt und das ganze kirchliche Sacerdotium als solches, wie die lombardischen Armen es thaten, aber sie verwerfen immer noch, wie früher, die schlechten Priester. Wir werden außerdem sehen, daß auch diese ultramontanen Armen, da sie durch ihre Verurtheilung und die Verfolgung von Seiten der Kirche genöthigt wurden, sich auf die festere Ausbildung einer geheimen Gemeinschaft und geheimer Thätigkeit für ihre Zwecke zu beschränken, sich doch dabei keineswegs allein auf die Predigt beschränkten, sondern über sie hinaus auch in die übrigen Thätigkeiten des geistlichen Amtes eingriffen. Wenn sie nun aber dabei nicht alle priesterlichen Thätigkeiten umfaßten, mit gänzlicher Verwerfung der vom kirchlichen Klerus vollzogenen geistlichen Handlungen, so weist dies darauf hin, daß diese Entwickelung von vorn herein durch einen anderen Gesichtspunkt geleitet war, als die, welche uns in dem Kreise der lombardischen Armen entgegengetreten ist. Da nämlich die Waldenser in Südfrankreich von Anfang an verhindert waren, ein eigenthümliches kirchliches Leben getrennt von der römischen Kirche und im Gegensatze gegen dieselbe zu constituiren, so sahen sie sich auch nicht veranlaßt eine solche allseitige Verwaltung aller priesterlichen Funktionen einzurichten, wie sie allerdings mit der Constituirung eines vollkommen selbständigen Kirchenwesens nothwendig verbunden gewesen wäre. Indem sie sich vielmehr darauf beschränkten, ihr verborgenes Wirken so zu gestalten, wie es dem fortwährend festgehaltenen, eigentlichen Zwecke entsprach, der von Anfang an darauf gerichtet war, vornehmlich durch die aposto-

lische Predigt möglichst Viele unter den in der äußern verderbten Kirche Lebenden zu einem wahrhaft bekehrten und frommen Leben zu erwecken, griffen sie ihrerseits nur soweit in die priesterlichen Funktionen überhaupt ein, als es ihnen zur Erreichung und größtmöglichen Sicherstellung jenes Zweckes nothwendig erschien. So mußte es kommen, daß auf der einen Seite die Ausübung solcher priesterlicher Funktionen, welche schon in der ersten Periode ihrer Entstehungsgeschichte von den Waldensern ergriffen waren, wie die eigene Verwaltung des heiligen Abendmahls, immer mehr zurücktrat, während auf der andern Seite die eigene Ausübung anderer priesterlichen Funktionen, deren Ausübung in engerem Zusammenhange mit dem bezeichneten Zwecke der Sekte stand, erst jetzt in der Sekte recht in Aufnahme kam und mit größerem Gewicht geltend gemacht wurde, wie wir dies in Betreff der Privatbeichte wahrnehmen werden.

Fassen wir nun näher die Entwickelung ins Auge, in welcher sich die Praxis der Sekte betreffs der eigenen Verwaltung der priesterlichen Handlungen im Kreise der nicht-lombardischen Armen ausgebildet und befestigt hat, in welcher Praxis wir zugleich diejenige erkennen, welche nach dem Untergange der Entwickelung im Kreise der lombardischen Armen die allgemeine Praxis der waldensischen Sekte überhaupt geworden ist, soweit und so lange sich die Sekte der Waldenser durchs Mittelalter erhalten hat: so fragt sich hier zunächst, ob und in wie weit dieselben die beiden Hauptsakramente, Taufe und Abendmahl, selbständig verwaltet haben?

Was die Taufe betrifft, so finden sich von einer Ausübung der Kindertaufe von Seiten der Waldenser, durch welche die Selbständigkeit des kirchlichen Lebens der Waldenser im Unterschiede von der römischen Kirche aufs bestimmteste dokumentirt gewesen wäre, gar keine Spuren. Die Waldenser richten ihren Bekehrungseifer nur an getaufte Mitglieder der katholischen Kirche, aus deren äußerm Verbande sie ein Volk bekehrter Frommen sammeln. Dagegen scheint es, als sei die Wiedertaufe unter ihnen vorgekommen. Unter den von Stephanus aufgezählten Sekten (vgl. oben die Anm. S. 159 f.) werden auch Rebaptisati aufgeführt, „qui rebaptisandos ab ecclesia esse dicunt.“ Gehen wir nun auch von der allerdings sehr wahrscheinlichen Annahme aus, daß unter diesen Rebaptisati eine Art von Walden-

sern gemeint sei, so steht doch durch die Unterscheidung der Rebaptisati von den übrigen Sektenkreisen zunächst nur das fest, daß die bezeichnete Eigenthümlichkeit etwas Singuläres war und bei den eigentlichen Waldensern gar nicht Statt fand. Weniger klar dagegen ist es, was Stephanus eigentlich habe von diesen Rebaptisati aussagen wollen. Denn daß es heißen solle, was zunächst vermuthet werden könnte, diese Häretiker hätten eine neue Taufe in Betreff der aus der Kirche zu ihnen Uebertretenden für nöthig gehalten, worin sich die Verwerfung der kirchlichen Sakramente aufs schärfste ausgedrückt haben würde, ist nach dem Sinn der Worte, wie sie vorliegen, nicht wahrscheinlich. Dem strengen Wortsinne nach hätten sie vielmehr eine von der Kirche (ab Ecclesia) zu vollziehende Wiedertaufe, also etwa in übertriebener Bußstrenge eine neue Taufe in Betreff der wiederaufzunehmenden Excommunicirten gefordert. Doch wollen wir allerdings nicht verkennen, daß die ganze Stelle des Stephanus, der dieser Satz über die Rebaptisati angehört, eine sehr verderbte ist und deßhalb wohl kaum eine auf den strengen Sinn der vorliegenden Worte gestützte Erklärung gestattet. Die Hauptsache ist, daß sich in allen sonstigen Nachrichten über die Waldenser keine Spur weiter von der Wiedertaufe findet. Die Kinder der Waldenser wurden von den römischen Priestern getauft. Bei der Aufnahme derer, die zu den Credentes der Sekte gehören wollten, ist nirgends die Rede von sakramentlichen oder auch nur denselben ähnlichen Initiationsgebräuchen. Wären solche üblich gewesen, so würden sie einen Punkt der Anklage in den Inquisitionsverhören haben bilden müssen. Allein in den toulouser Protokollen findet man Nichts darüber. Von dem Eintritt der Hugueta in die weitere Gemeinschaft der Sekte heißt es einfach, daß sie sich von einem gewissen Waldenser Gerard habe belehren lassen und ihm dann versprochen habe (promisit), daß sie sich zu seiner Sekte und zu seinem Glauben halten wolle. Ueberall wird die Theilnahme an dem weiteren Kreise der Sekte nur dadurch dokumentirt, daß Jemand bei den Waldensern gebeichtet, mit ihnen an einem gesegneten Tische gegessen und mit ihnen gebetet habe. Nur in Betreff der Aufnahme in die Gemeinschaft der Predigerbrüder ist von einweihenden Gebräuchen die Rede. Das Fehlen derselben bei der Aufnahme der bloßen Credentes drückt sehr bezeichnend das Lose des weiteren Sektenver-

bandes im Unterschiede von der Genossenschaft der waldensischen Prädikanten aus. Der Ritus der Wiedertaufe tritt uns erst später bei den böhmischen Brüdern entgegen, die diesen Gebrauch erst nach 1530 abschafften, während sie denselben bis dahin vor den Protestanten verheimlicht und verleugnet hatten. (Man vergleiche ihre Erklärung über diesen Punkt in der Vorrede zu der 1538 von ihnen besorgten Ausgabe ihrer 1532 dem Markgrafen Georg von Brandenburg übergebenen Confession bei Balth. Lydius a. a. O. I, 2. S. 105 ff.). Allein welches auch immer das Verhältniß zwischen den Waldensern und böhmischen Brüdern gewesen ist, so wird man doch überhaupt nicht aus dem Vorkommen irgend eines sonst in Betreff der Waldenser nicht bezeugten Gebrauchs bei den böhmischen Brüdern schließen dürfen, daß er auch bei den Waldensern Statt gefunden habe. Am allerwenigsten wird dies in Betreff des hier in Frage stehenden Gebrauchs der Wiedertaufe geschehen dürfen, der aufs engste mit der scharf vollzogenen Trennung der böhmischen Brüdergemeinschaft von der herrschenden Kirche zusammenhängt, also gerade mit dem Punkte, worin sich die böhmischen Brüder am schroffsten von den Waldensern unterschieden [1].

---

[1] Hahn (a. a. O. S. 131) meint aus dem Antwortschreiben des Oecolampadius schließen zu müssen, daß die Thalleute die aus der römischen Kirche zu ihnen Uebertretenden einer nochmaligen Taufe unterworfen und sich deshalb den Tadel des Oecolampad zugezogen hätten. Allein die betreffenden Worte in dem Schreiben des Oecolampad, das man in den Beilagen abgedruckt findet, gestatten diesen Schluß keineswegs. Allerdings weist Oecol. die Wiedertaufe als etwas ganz und gar Verwerfliches zurück. „A Papistis baptisatos non rebaptisamus ut Catabaptistae. absit. Sed synaxim illorum refugimus." Allein weder sind diese Worte von Oecol. direkt gegen die Waldenser gerichtet, wie an andern Stellen, wo Oecolamp. gegen Uebelstände unter den Waldensern spricht, noch auch ist in dem Bericht Morels eine Andeutung von einem Gebrauch der Wiedertaufe bei den Waldensern, die dazu berechtigte, diese Zurückweisung der Wiedertaufe in dem Schreiben des Oecol. als einen gegen die Waldenser gerichteten Tadel zu fassen. Im Zusammenhange des Schreibens liegt vielmehr offen genug eine ganz andere Motivirung jenes die Wiedertaufe verwerfenden Urtheils vor. Oecol. hatte die äußere Theilnahme am römischen Kultus getadelt, wie sie bei den Waldensern Statt fand, und hatte auf ein offenes Ausscheiden aus der römischen Kirche gedrungen. Es wird dann die Ansicht abgewehrt, daß sich dies Ausscheiden durch die Wiedertaufe zu

Anders verhält es sich mit der Feier des heil. Abendmahls, deren eigene Verwaltung überhaupt einem sektirerischen Kreise näher liegt, als die Verwaltung der Taufe, da die Feier des heil. Abendmahls mit dem täglichen Leben der gläubigen Christen aufs engste zusammenhängt, während die Taufe im Anfang des einzelnen, noch nicht zwischen todtem und lebendigem Christenthum entschiedenen Lebens steht. So hatten denn auch die Waldenser, wie wir gesehen haben, schon in der ersten Zeit das heil. Abendmahl selbständig unter sich zu verwalten angefangen, und aus den Nachrichten des Stephanus de Borb. muß geschlossen werden, daß noch zu seiner Zeit (1225—1250) eine eigene Verwaltung des heil. Abendmahls unter den Waldensern vorgekommen ist. Wenn wir die von ihm nach den lombardischen Armen zunächst aufgezählten Sektenkreise als Abarten der waldensischen Sekte betrachten müssen, wozu wir wohl gezwun-

---

dokumentiren habe. Daß nun die Waldenser, die bisher nicht einmal offen aus der Kirche ausgetreten waren, die Wiedertaufe vollzogen haben sollten, hat gar keinen Sinn. Nichtsdestoweniger aber ist die abwehrende Bemerkung des Oecol. nicht ohne guten Grund den Waldensern ans Herz gelegt. Wir wissen, daß die Waldenser mit den böhmischen Brüdern darüber im Streit gewesen waren, ob überhaupt ein offenes Austreten aus der römischen Kirche und ein offenes Bekennen der Wahrheit nothwendig sei. Durch Oecol. ist jetzt in Betreff dieses Punktes den böhmischen Brüdern Recht gegeben. Grund genug für Oecol., den Gebrauch der böhmischen Brüder, der mit ihrem Satze von der Nothwendigkeit des entschiedenen Austritts aus der Kirche des Antichrists aufs engste verbunden war, als einen falschen und mit dem Austritt aus der Gemeinschaft der römischen Kirche keineswegs nothwendig verbundenen zu bezeichnen, zumal da in jener Zeit die Wiedertaufe besonders auch in der Schweiz so viele Anhänger zählte. Man beachte, wie die ganze erste Partie in dem Schreiben des Oecol. über die Nothwendigkeit des offenen Austritts aus der römischen Kirche Mittheilungen Morels in dieser Beziehung voraussetzt, wie sie in dem erhaltenen Concept seines Berichts vollständig nicht enthalten sind. In diesen Mittheilungen aber scheint auch die Beziehung der Waldenser zu den böhmischen Brüdern hervorgekehrt gewesen zu sein. Unmittelbar vor der betreffenden Stelle erklärt Oecol. sein Einverständniß mit dem Glauben der Waldenser auf Grund der Apologie der böhmischen Brüder aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Wenn aber Oecol. in seinem Schreiben bei der Zurückweisung der Wiedertaufe die wahrscheinliche Beziehung auf den Irrthum der böhmischen Brüder nicht bestimmt ausdrückt, so giebt es viele Gründe, die denselben zu diesem schonenderen Verfahren bestimmen konnten.

gen sind, wenn wir eine spätere Stelle seines Berichts („Item quidam magnus magister et legatus eorum hanc distinctionem mihi faciebat" etc.) berücksichtigen, wo ganz ähnliche Unterschiede als Unterschiede unter den Waldensern hervorgehoben werden: so würden sich die hier angedeuteten Verschiedenheiten allein darauf beziehen, wie die Feier des heil. Abendmahls zu jener Zeit auf verschiedene Weise unter den Waldensern eingerichtet war (vgl. oben die Anm. S. 159 f.). Stephanus berichtet außerdem von einer verbrannten Ketzerin „quae super arcam ad modum altaris parati consecrare se credebat et attentabat" [1].

---

[1] In einem der unechten Zusätze zu Rainers Summa (im Cod. Cadomens. bei d'Arg. a. a. O. S. 56) wird über die Art berichtet, wie die Pauperes de Lugduno das heil. Abendmahl gefeiert haben sollen. Danach hätten sie alle Jahr nur eine gemeinsame Feier angestellt und zwar „in coena Domini et tunc quasi juxta noctem", also wohl am Abend vor dem stillen Freitage. Zu der Feier hätte ihr Vorsteher, wenn er Priester (Sacerdos) gewesen wäre, alle Mitglieder der Sekte beiderlei Geschlechts zusammenberufen. Dann hätten sie einen Becher mit reinem Wein und ungesäuertes Brod in der Form eines Kuchens (fugaziam Azymam) auf einem Tische aufgestellt, der mit einer wollenen Decke (gausape) bedeckt war. Nachdem sodann jener Priester sie aufgefordert hätte, um Vergebung der Sünden zu flehen und siebenmal das Pater Noster zu beten zur Ehre Gottes und der heil. Dreifaltigkeit, auf daß er selbst das Sakrament bereiten möge („ut ipse haec faciat"), seien sie alle auf die Knie gefallen und hätten siebenmal das Pater Noster gebetet. Hierauf seien sie wieder aufgestanden, der Consecrirende habe nun das Zeichen über Brod und Wein gemacht (signat), das Brod gebrochen, allen ein Stück davon dargereicht und auch den Becher allen zum Trinken gegeben. Dabei hätten sie immer gestanden. Wenn etwas von dem „sacrificium" übrig geblieben sei, hätten sie es bis aufs Paschah aufbewahrt und dann ganz genommen. Wären aber einige andere da gewesen, die darum gebeten hätten (wohl solche, die wegen Krankheit nicht selber bei der Feier anwesend sein konnten), so hätte man denen davon darreichen lassen. In der übrigen Zeit des Jahres hätten sie den Kranken nur gesegnetes Brod und gesegneten Wein (panem benedictum et vinum) gegeben. Diesen Modus des Consecrirens sollen beide Theile der Sekte (die lombardischen und ultramontanen Armen) vor ihrer Trennung gemeinsam gehabt haben. Diese Beschreibung über die Abendmahlsfeier der Pauperes de Lugduno, wie sie sich in dem bezeichneten Zusatze zu Rainers Summa findet, hat viel Verwandtschaft mit dem, was Stephanus de Borb. von denen berichtet, die er Tortolani nennt, von denen er sagt, daß sie nur einmal und zwar „in coena" das Abendmahl gefeiert hätten, wobei nur von ihrem Magister (a Magistro eorum solo perfecto) Leib und Blut bereitet werden könne.

Wie es sich aber auch mit der Verwaltung des heil. Abendmahls in der Sekte und mit dem schwankenden Gebrauch bei derselben in verschiedenen Kreisen der Sekte zur Zeit des Stephanus de Borb. verhalten haben mag, das ist gewiß, daß sehr bald die eigene Verwaltung des heil. Abendmahls in der Praxis der Sekte bis auf sehr geringe Reste verschwunden ist. Schon im Berichte des Yvonetus wird nichts mehr von einer eigenen Verwaltung des heil. Abendmahls in der Sekte erwähnt. Die

---

Stephanus fügt dann weiter hinzu, daß sie dabei einen Kuchen (tortellum) gemacht hätten, von dem ihnen von dem Meister mitgetheilt sei. Es wird dahin gestellt bleiben müssen, wie sich die Beschreibung in dem Zusatz zu Rainers Summa zu diesem Bericht des Stephanus über die Tortolani näher verhält. Bei der Ungewißheit über die Zeit und den Werth jenes Zusatzes, werden wir dem Bericht des Stephanus größeren Glauben schenken, durch welchen festgestellt wird, daß diese Art, das Abendmahl zu feiern, keineswegs unter den Waldensern überhaupt, sondern nur in einem einzelnen Kreise gebräuchlich gewesen ist. Das Auffallendste in der Beschreibung des Zusatzes zu Rainers Summa ist es, daß danach der Consecrirende der ist, „qui praeest inter eos, si est Sacerdos.“ Denn Sacerdos kann wohl in dem Berichte eines Katholiken nur auf einen der Kirche angehörigen Priester bezogen werden, der zugleich Mitglied der Sekte war, wie es deren allerdings gegeben hat, nicht auf einen nicht kirchlich ordinirten „Magister“ der Sekte. Wenn wir in einer solchen Bezeichnung, die der Darstellung der früheren Berichterstatter so sehr fremd ist, nicht die Ungenauigkeit eines sehr späten Compilators sehen wollen, so könnte jene Bezeichnung darauf hindeuten, daß in diesem Zusatze ein Zug aus dem Leben der Sekte in ihrer frühesten Periode aufbewahrt wäre, wo die Waldenser das kirchliche Priesterthum in ihre Reform mit hineinzuziehen suchten. Das könnte denn auch durch die Schlußbemerkung seine Bestätigung zu finden scheinen, wonach der beschriebene Gebrauch vor der Theilung der Sekte allen gemeinsam gewesen sein soll. Es darf jedoch überhaupt nicht sehr viel auf das Eigenthümliche dieses Zusatzes gegeben werden, da er ganz und gar den Eindruck macht, als rühre er von einem späteren Compilator her, der abhängig von früheren Berichten (so z. B. in der Aufzählung der den Armen von Lyon beigelegten Irrthümer, offenbar abhängig von Stephanus de Borb.) die Dinge nicht mehr aus eigener Anschauung kennt und die verschiedenen Berichte nicht mehr in ihrem rechten Verhältniß zu erkennen und weder in rechter Weise zu combiniren noch auseinander zu halten weiß. Es ist außerdem gerade bei diesen späteren compilatorischen Berichten sehr möglich, daß dabei nicht immer genau zwischen der waldensischen Sekte und andern, selbst catharischen geschieden sei, und daß sich Züge, die dem Leben dieser letzteren angehören, in die Beschreibung jener eingemischt haben.

waldensischen Predigerbrüder werden allein als Magistri und Confessores bezeichnet, und von den Mitgliedern der Sekte wird gesagt, daß sie die Sakramente von den Priestern der Kirche empfangen hätten, wie dies bis zur Zeit der Reformation unter den Waldensern üblich geblieben ist. Da nun freilich nach dem Berichte des Yvonetus die Waldenser ebenso bei den Priestern der Kirche beichteten, wie sie von ihnen das Abendmahl empfingen, und dennoch nach eben diesem Bericht feststeht, daß die Predigerbrüder zugleich die Beichtiger der Sekte waren, so könnte man meinen, daß durch das Empfangen des Abendmahls von Seiten der kirchlichen Priester ebensowenig eine daneben bestehende eigene Verwaltung dieses Sakraments ausgeschlossen gewesen sei. Allein das Stillschweigen dieses Berichts von einer eigenen Verwaltung des heil. Abendmahls in der Sekte findet seine Erklärung durch die bestimmteren Nachrichten, die sich in dieser Beziehung über die Waldenser in den toulouser Protokollen finden. Danach ist freilich die eigene Verwaltung des heil. Abendmahls nicht gänzlich in der Sekte abgekommen, aber sie hat sich nur noch in sehr schwachen Resten erhalten. Nur eine einzige Andeutung findet sich über diese noch erhaltene eigene Verwaltung des heil. Abendmahls in der Sekte. Die Hugueta nämlich gesteht u. a. auch, daß sie von dem Johannes von Lothringen, den sie als einen „majoralis" der Sekte bezeichnet, gehört habe und es selber glaube, daß er als Majoralis der Sekte die Messe feiern können, obwohl er kein Priester (nicht ordinirt) sei. Daß sie selbst aber an diesem waldensischen Meßkultus Theil genommen, davon sagt sie nichts, während sie doch gesteht, bei ihm gebeichtet zu haben. Da auch sonst nirgends in den Geständnissen der Waldenser etwas von einer solchen Theilnahme vorkommt, so muß geschlossen werden, daß sich die eigene Feier des heil. Abendmahls bei den Waldensern nach der Mitte des 13. Jahrhunderts auf seltenere, einzelne Fälle und noch dazu auf den engern Kreis der waldensischen Predigerbrüder eingeschränkt habe. In dem was Röhrich über die Straßburger Winkeler mittheilt, zeigt sich gar keine Spur davon, daß das heil. Abendmahl in der Sekte und für die Mitglieder derselben verwaltet wäre. Auch hier treten uns die Meister nur als Prediger und Beichtväter entgegen, und die Straßburger Winkeler nehmen, ganz so wie es Yvonetus von den Waldensern berichtet, das heil. Abendmahl

von den römischen Priestern. „Wenn ir eins zu dem sacrament wolt geen", heißt es in dem Protokoll „das bihtete denne sinen bihter, dem leien, und der hies si denne zu dem sacramente geen; mocht es aber den (den Laienbeichtvater) nit erlangen, so bihte es einen priester, ußgenommen di stücke, di von der ketzerey, di bihtent si keinem priester; aber si gingent nach deme zu dem sacrament, und wenn eins darnach sinen bihter, den leien, erlangen möchte und zu ihm kam, so bihtete es anderwerde (noch einmal) und det denne dem leien ein ganze bihte und meinte denne, das es domit den vollen geton (Genüge geleistet) hette, und nit anders."

Was sich uns so als Resultat über die Verwaltung des heil. Abendmahls seit dem Ende des 13. Jahrhunderts herausgestellt hat, findet seine Bestätigung zuletzt durch das, was Morel über die Waldenser seiner Zeit in dieser Beziehung sagt. Danach wurde das Sakrament des heil. Abendmahls für die Mitglieder der Sekte nicht von den Predigern verwaltet, sondern die Waldenser nahmen an der kirchlichen Feier desselben Theil. Dennoch war auch jetzt die eigene Verwaltung des Abendmahls nicht ganz und gar in der Sekte verschwunden, denn Morel berichtet, daß den Predigern bei ihrer Aufnahme in die Predigergenossenschaft die Eucharistie dargereicht sei. Bei dieser constatirten Thatsache, daß sich die eigene Verwaltung des heil. Abendmahls seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nur auf sehr einzelne Fälle und auf den engeren Kreis der eigentlichen Waldenser einschränkte, kann es nicht auffallen, daß in einigen Berichten, wie in dem des Yvonetus und im Straßburger Protokoll dieser beschränkten Feier, die für den weitern Kreis der Sekte keine Bedeutung hatte, gar nicht Erwähnung geschieht [1].

Indem wir bemerken, daß sich von einer eigenen Verwaltung der Confirmation, der Ehe und der letzten Oelung in den Nachrichten über die Waldenser keine Spur findet, sondern daß

[1] Was das Dogmatische der Lehre vom Sakrament des heil. Abendmahls, vornehmlich die Lehre von der Gegenwart Christi in demselben betrifft, in welchem Punkte man ebenfalls den Waldensern die richtigere Einsicht der Reformatoren im Gegensatz gegen die römische Transsubstantiationslehre zugeschrieben hat, so haben wir das Ungegründete einer solchen Behauptung in der dritten Anmerkung am Schluß dieser Abhandlung nachgewiesen.

sie sich hierin dem kirchlichen Kultus überließen, wie auch ihre Gedanken über die Bedeutung und die Form der betreffenden kirchlichen Gebräuche sein mochten; und indem wir uns für den folgenden Abschnitt die Untersuchung darüber vorbehalten, wie weit unter den Waldensern eine eigene Art von Ordination Statt gefunden habe: wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit der Verwaltung der Privatbeichte zu, die in demselben Grade in der Praxis der Waldenser seit der Mitte des 13. Jahrhunderts Bedeutung gewinnt, als die Verwaltung des heil. Abendmahls zurücktritt.

In der ersten Periode der waldensischen Entwickelung freilich, wo immer die Predigt allein in den Mittelpunkt der Thätigkeit der neuen Genossenschaft tritt, scheint die Beichte noch nicht mit der Bedeutung von den Waldensern gepflegt zu sein, wie in der späteren Zeit. Im Edikt des Königs Alphons wird der Beichte gar nicht gedacht. Auch der Abt Bernhard erwähnt von dem Beichtehören der waldensischen Predigerbrüder nichts. Nur bei Alanus treffen wir unter den bestrittenen Sätzen der Waldenser auch den an, daß es nicht nothwendig sei, dem Priester seine Sünden zu bekennen, wenn ein Laie da sei, der geeignet sei, die Beichte abzunehmen (vgl. a. a. O. Cap. IX f.). Allein wir dürfen nicht übersehen, wie die Form, in welcher dieser waldensische Satz bei Alanus auftritt, darauf hinweist, daß die Waldenser das Beichten bei den Priestern gar nicht schlechthin verwerfen und daß sie das Beichthören ihrerseits noch gar nicht zu einer ihrer eigenen Hauptthätigkeiten erheben wollen. Die Waldenser machen vielmehr, indem sie das Beichten auch bei einem dazu tauglichen Laien für statthaft erklären, nur eine früher in der Kirche selbst herrschende Ansicht im Gegensatze gegen den neuen Anspruch des römischen Klerus geltend, welchen dieser gerade in der damaligen Zeit erhob, indem er die Privatabsolution den ausschließlichen Befugnissen des geistlichen Amtes vorbehalten wissen wollte. Noch Peter der Lombarde giebt unter den über die Privatbeichte unter den Gelehrten streitigen Punkten zuletzt auch die Frage mit an, ob die einem gläubigen Laien abgelegte Beichte kräftig sei oder nicht? Gieseler (a. a. O. II, 2, §. 83.) bemerkt, daß man früher den Priestern ein Lossprechungsrecht nicht beigelegt und auch den Laien beichten zu können geglaubt habe: die entgegengesetzten Ansichten hät-

ten zuerst im 12. Jahrhundert, seit man angefangen habe die Beichte als Sakrament zu betrachten, als Meinungen immer mehr Geltung gewonnen, bis sie erst im Anfange des 13. Jahrhunderts durch eine Verordnung des vierten Lateranconcils (can. 21), durch welche eine jährliche Privatbeichte bei dem Pfarrer gesetzlich gemacht sei, das kirchliche Uebergewicht gewonnen hätten. Die waldensische Behauptung über die Beichte, wie sie von Alanus bekämpft wird, stellt sich somit als das Festhalten an der früheren Ansicht der Kirche im Gegensatze gegen eine neuere Entwickelung dar, die erst lange nach der Entstehung der Sekte ihren Abschluß durch den bezeichneten Beschluß des Lateranconcils von 1215 findet. Aus diesem Verhältniß der waldensischen Behauptung über die Privatbeichte zu der kirchlichen Entwickelung würde nun die geringere Aufmerksamkeit, welche in der ersten Zeit von den katholischen Polemikern auf den Gegensatz der Walденser in diesem Punkte gerichtet wurde, selbst in dem Fall seine Erklärung finden, daß auch schon in jener Zeit in der waldensischen Praxis die Privatbeichte bei Laien mit Vernachlässigung der Beichte bei den Priestern üblich gewesen wäre. Allein es stimmt doch mit dem Entwickelungsgange der Sekte überhaupt mehr zusammen, wenn man annimmt, daß erst in der Zeit nach 1215 die Verwaltung der Privatbeichte in der Praxis der Waldenser mit größerer Bedeutung hervorgetreten und bestimmter geregelt ist. Erst in den Nachrichten aus der Zeit nach 1215 wird wenigstens die eigene Ausübung der Privatbeichte unter den Waldensern mit immer größerem Gewicht hervorgehoben. Zuerst findet sich in der ursberg. Chronik die Angabe, daß die Humiliaten auch die Beichten gehört hätten. Wenn nun aber auch der Umstand, daß hier das Beichthören den Humiliaten im Unterschiede von den Armen von Lyon zugeschrieben ist, darin seine Begründung haben mag, daß früher das Beichthören bei den Armen von Lyon mehr zurückgetreten ist, und daß es zuerst unter den Humiliaten in umfassender Weise aufkam, deren Eigenthümlichkeit ja überhaupt darin bestand, daß sie mit gänzlicher Verwerfung des römischen Kirchenwesens die Verwaltung der priesterlichen Funktionen in ihrem weitesten Umfange unter sich selbständig einrichteten; so ist es doch auf der anderen Seite keinem Zweifel unterworfen, daß die eigene Verwaltung der Privatbeichte nicht auf irgend einen einzelnen der verschiedenen Kreise

beschränkt geblieben, sondern später unter den Waldensern überhaupt in Aufnahme gekommen ist. In dem Bericht des Yvonetus werden die waldensischen Predigerbrüder, wie wir schon früher bemerkt haben, als die Magistri und Confessores der Sekte bezeichnet. Besonders wird in den toulouser Protokollen das Beichten bei den Waldensern unter den Merkmalen der Zugehörigkeit zu der Sekte hervorgehoben. Auch in dem Straßburger Protokoll treten die Meister als die „bihter" der Sekte auf, und noch zur Zeit Morels ist die Privatbeichte unter den Waldensern üblich, wie aus dem Bericht dieses Barben hervorgeht. Ueber die Beichtpraxis unter den Waldensern wird uns bestimmter gemeldet, daß die waldensischen Beichtväter den Beichtenden Bußen auflegten. Nach den Geständnissen im Lib. sentent. (vgl. u. a. S. 353 u. 356) schreiben sie Fasten und Gebete vor, und nach dem Straßburger Protokoll hielten die Mitglieder der Sekte das, was ihnen der Winkeler aufgab, eher, als das, was ihnen von den Leutpriestern aufgelegt wurde.

Es liegt nahe, weßhalb die Waldenser gerade die Beichte neben der Predigt mit solchem Gewicht und in solcher Ausdehnung in den Kreis ihrer eigenen Thätigkeiten zogen, während sie sich der übrigen priesterlichen Handlungen immer mehr begaben. Sie mußten in dem Beichtinstitut das einflußreichste Mittel zur Befestigung und Förderung jenes bekehrten, guten Lebens sehen, auf welches ihre Thätigkeit vor Allem abzielte, und wir werden später zu sehen Gelegenheit haben, daß sie das Institut der Privatbeichte einseitig nur unter dem Gesichtspunkte eines Zuchtmittels betrachteten und verwalteten.

Aus der eben angestellten Untersuchung über den Umfang der priesterlichen Funktionen, welche die am Ende der Entwickelungsgeschichte der Sekte fester geordnete eigene Praxis derselben umfaßt, geht es hervor, wie die Sekte sich keineswegs, wenn auch nur in ihrer heimlichen Existenz, nach allen Seiten des kirchlichen Lebens aus dem Leben der herrschenden Kirche loslöste, sondern noch nach den wichtigsten Beziehungen des kirchlichen Lebens der Kirche angehörte, in welcher die Mitglieder der Sekte die das kirchliche Leben als solches constituirenden Sakramente der Taufe und des Abendmahls empfingen. Darin aber, daß die Sekte neben der Predigt auch die Beichte selbst verwaltete, liegt der bestimmteste Beweis, daß man mit Unrecht den

Grund jener Beschränkung in Betreff der priesterlichen Thätigkeiten allein in der Gewalt sehen will, welche die Waldenser aus der Oeffentlichkeit des kirchlichen Lebens verdrängte und sie zwang, an dem äußern Kultus der römischen Kirche Theil zu nehmen, um sich den Strafen der Inquisition zu entziehen. Wenn die Waldenser, während sie, jener Rücksicht auf die äußere Gefahr nachgebend, dem kirchlichen Gesetz wegen der Privatbeichte bei den römischen Priestern nachkamen, doch daneben die Beichte auch noch selbst unter sich übten, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht in derselben Weise alle sakramentlichen Handlungen neben der bloßen Scheintheilnahme an den Sakramenten in der Kirche auch noch heimlich unter sich verwaltet haben sollten, wenn wirklich die Entwickelung der waldensischen Praxis in dieser Beziehung von keiner anderen Rücksicht geleitet gewesen wäre, als von der, welche man auf die drohenden Gefahren von Seiten der herrschenden Kirche nahm. Wäre denn etwa die Lage der Waldenser eine gefährdetere gewesen, wenn sie heimlich außer der Predigt und der Beichte auch noch das heil. Abendmahl oder gar eine eigene Taufe verwaltet hätten? Was wir schon früher behaupteten, muß als bestätigt anerkannt werden. Die äußere Gewalt, der die Sekte erlag, war zwar der Grund davon, daß die Sekte nicht zur Constituirung eines eigenen, allseitig selbständigen Kirchenwesens im Gegensatz zur römischen Kirche fortgeschritten ist, und daß somit auch solche Gesichtspunkte keinen Einfluß auf die bestimmtere Ausbildung der eigenen Praxis innerhalb der Sekte gewannen, welche erst mit dem Unternehmen einer solchen Constituirung eines selbständigen Kirchenwesens gegeben sind: die äußere Gewalt, welcher die Sekte nachgeben muß, reicht aber nicht aus, die bestimmten Grenzen zu erklären, in welcher sich die eigene verborgene Praxis der Sekte abschloß. Der bestimmte Umfang der priesterlichen Funktionen, auf deren eigene Verwaltung sich die Praxis der waldensischen Sekte beschränkte, weist nothwendig auf anderweite innere Gründe der eigentlichen Intention der Sekte als auf solche hin, durch welche es begründet wurde, daß die Sekte ihre eigene verborgene Praxis in Betreff der priesterlichen Funktionen eben soweit und nur soweit ausdehnte, als es geschehen ist.

Von Anfang an ist die Intention der waldensischen Sekte wesentlich auf die Herstellung der wahren religiösen und sittlichen

Beschaffenheit der Einzelnen gerichtet, durch welche nach ihrer Ansicht erst das Aeußerliche der kirchlichen Handlungen seine Wahrheit und Wirklichkeit erhält. Der von der subjectiven Beschaffenheit der Einzelnen unabhängige Werth und Inhalt des Kirchlich-Objectiven wird ja von ihnen von Anfang an verkannt. Schon in dem waldensischen Satze über den Ordo, wonach der kirchlichen Ordination für sich als einem blos Aeußerlichen aller Inhalt und Werth abgesprochen, und das, was die Wahrheit und Wirklichkeit seiner amtlichen Funktionen begründet, allein in der subjectiven Beschaffenheit des Priesters gesehen wird, drückt sich jene Anschauungsweise aus, welche die Bedeutung des Kirchlich-Objectiven an und für sich nicht zu würdigen weiß und dasselbe in falscher Trennung als ein blos Aeußerliches, für sich Inhaltsloses, der Subjectivität des frommen Lebens in den Einzelnen entgegensetzt, durch welche letztere jenes erst sein wahres Wesen erhalte. Als nun die Waldenser ihr Bestreben vereitelt sahen, das kirchliche Sacerdotium nach ihrer Ansicht zu reformiren, und die siegende Gewalt der herrschenden Kirche es ihnen zugleich unmöglich machte, eine Kirche nach ihren Grundsätzen neben der herrschenden zu gründen, beschränkte sich das Bestreben der Sekte darauf, für sich selbst, für ihre eigenen Mitglieder jene wahre Beschaffenheit des frommen Herzens und des frommen Wandels herzustellen, durch welche erst die äußerlichen kirchlichen Handlungen und Sakramente ihre Wahrheit erhalten. Gelang ihr dies, so konnte sie die Ihrigen in Beziehung auf das Aeußerliche der Kirche überlassen, der sie den Besitz des Aeußerlichen nicht absprach, sondern nur dies, daß dies Aeußerliche in der herrschenden Kirche wegen der subjectiven Verderbtheit ihrer meisten Mitglieder und der Meisten ihrer Prälaten und Priester der innern Wahrheit entbehre und insofern nichtig sei. Die Intention der Sekte richtet sich jetzt darauf, nicht sowohl ein wahres kirchliches Leben nach allen seinen Beziehungen herzustellen, als vielmehr nur durch die Herstellung der wahren subjectiven Beschaffenheit ihrer Mitglieder für diese die wahre Ergänzung zu der bloßen Aeußerlichkeit der Kirche zu begründen, die sie als solche auch für sich bestehen läßt. Es drückt sich diese Intention am prägnantesten in den schon früher angeführten Worten des Straßburger Protokolls aus, daß nämlich die Win-

keler von Gottes wegen an der Stelle der Apostel umherzögen, als solche, denen von Gott der Beruf anvertraut sei, „das si di christenheit ufenthielten.“ Unter dem Einfluß dieser leitenden Intention hat die Stellung und Praxis der waldensischen Sekte der Aeußerlichkeit der herrschenden Kirche gegenüber im Laufe des 13. Jahrhunderts die festere Gestalt bekommen, in welcher sie uns seit dem Ende jenes Jahrhunderts in wesentlich unveränderten Zügen entgegentritt. Aus dem beherrschenden Einfluß dieser Intention erklärt es sich, daß die Waldenser außer der Predigt nur noch das Zuchtmittel der Beichte in den Umfang ihrer eigenen Thätigkeit aufnahmen, erklärt sich ferner die ganze Art der frommen Uebungen, wie sie nach den toulouser Protokollen von den waldensischen Predigerbrüdern in den Häusern ihrer Anhänger getrieben und geleitet wurden.

Diese Stellung, welche die Sekte ergänzend und corrigirend zur äußern Kirche einnahm, drückt sich am bestimmtesten in ihrer Auffassung von den Sakramenten der Kirche aus, an welchen Theil zu nehmen die Mitglieder der Sekte nicht aufhörten. Man würde durchaus fehl gehen, wenn man ihre Theilnahme für eine blos äußerliche Scheintheilnahme in dem Sinn halten wollte, daß die Waldenser geglaubt hätten, die Sakramente, an denen sie Theil genommen, seien gar nicht wirkliche Sakramente gewesen. Vergleicht man u. a. die oben (S. 232) angeführte Stelle aus dem Straßburger Protokoll über das Beichten der Winkeler vor der Theilnahme an der kirchlichen Feier des Sakraments, so hat man den bestimmtesten Eindruck davon, daß diese Häretiker das Sakrament nicht für eine leere Nichtigkeit, ihr Gehen zum Sakrament nicht für eine bloße Scheinceremonie hielten. Der Wahrheit näher würde es sein, zu sagen, die Waldenser hätten geglaubt, für sie allein hätte das kirchlich verwaltete Sakrament eine wahre Bedeutung, in der äußern Kirche selbst aber keine. Die Waldenser hielten nämlich allerdings dafür, daß das äußerlich verwaltete Sakrament in der Kirche für sich gänzlich inhaltslos sei, nach seiner bloßen Aeußerlichkeit nichts geben, nicht retten und nicht selig machen könne. Das ist der Sinn davon, wenn sie nach dem schon früher angezogenen Zusatze zu Rainers echter Summa im Cod. Cadomens. behauptet haben sollen: „quod pueri baptizati a Sacerdotibus Romanae Ecclesiae non salvantur.“ Aber damit war nicht aus-

geschlossen, daß sie nicht angenommen hätten, die Sakramente seien für die, in denen die wahre subjective Beschaffenheit Statt finde, also für sie selbst, wirklich etwas, füllten sich für sie mit dem Inhalte dessen, was sie den Christen mittheilen sollen. Selbst das Falsche, was sie in der kirchlichen Verwaltung der Sakramente sahen, glaubten sie von ihrem Standpunkte aus für sie aufgehoben durch die rechte subjective Beschaffenheit, womit sie ihrerseits die wesentliche Bedingung für die Wahrheit der Sakramente erfüllten. So konnten sie in der späteren Entwickelung zu einem Satze hingeführt werden, der auf den ersten Blick im geradesten Widerspruch mit dem von Anfang von ihnen geltend gemachten Satze zu stehen scheint, wonach sie den schlechten Priestern die Kraft zum Consecriren absprachen, — zu dem Satze: „quod transsubstantiatio non fiat in manu indigne conficientis, sed in ore digne sumentis.“ Dieser Satz, obwohl er uns erst von Pseudo-Rainer mitgetheilt wird (vgl. Max. Bibl. PP. Lugd. Bd. XXV. S. 265), und auch wohl erst später bestimmter gefaßt sein mag, entspricht doch der waldensischen Entwickelung im Verhältniß zur äußern Kirche so ganz und gar, daß wir ihn als einen der waldensischen Entwickelung angehörenden betrachten müssen. Der ursprüngliche Satz, daß der schlechte Priester nicht consecriren könne, ist keineswegs durch diesen jüngeren zurückgenommen, aber es ist die Wahrheit auch des von einem schlechten Priester verwalteten, also an sich noch inhaltslosen Sakraments für die würdig Empfangenden und zwar auf Grund der in den Empfangenden Statt findenden rechten Beschaffenheit behauptet, wie es der späteren Stellung der Waldenser entspricht, die an der äußerlichen Verwaltung der Sakramente in der Kirche trotz des von ihnen als falsch an derselben Erkannten Theil nahmen. Noch in dem Bericht Morel's, obwohl derselbe bereits durch die reformirte Lehre bestimmt erscheint, tritt uns dieselbe Anschauungsweise entgegen, wonach man die Sakramente, die man sich von den römischen Priestern darreichen ließ, nicht für etwas rein Leeres und Nichtiges hielt, sondern das Falsche in der kirchlichen Verwaltung durch die rechte subjective Beschaffenheit auf Seite des Empfangenden für diesen aufgehoben und unschädlich gemacht dachte. Morel berichtet, daß die waldensischen Predigerbrüder, die für die Mitglieder der Sekte die Sakramente nicht selbst verwaltet hätten, doch densel-

ben den geistlichen Sinn der Sakramente erschlossen hätten, um so ihrerseits dafür zu sorgen: „ne ullo modo caeremoniis Antichristianis confidant; orentque, ne illis imputetur peccatum, quod ad abominationes Antichristi audiendas et videndas ire coguntur, et ut hujusmodi abominatio velociter confundatur et veritas habeat locum verbumque Dei currat."

Es liegt übrigens auf der Hand, wie diese Anschauungsweise der Waldenser, welche die Wahrheit des Sakraments von der Bedingung der wahren subjectiven Frömmigkeit der Empfangenden abhängig macht, indem sie die Transsubstantiation erst im Munde des würdig Empfangenden vorgehen läßt, das wahre Wesen des Sakraments ganz und gar verkennt, das sich, unabhängig von der Beschaffenheit des Administranten wie des Empfangenden, nach der Wahrheit seines objectiven Inhalts auf den Grund der göttlichen Einsetzung gründet. Nun mußte sich zwar mit dieser Auffassung vom Sakrament nicht nothwendig die Ansicht verbinden, nach der das Sakrament eine bloße Ceremonie ist, welche einen von ihm selbst durchaus verschiedenen und unabhängigen, geistigen Vorgang zwischen Gott und den Gläubigen im Bilde darstellt. Denn mit der waldensischen Auffassung über die wesentliche Bedingung der Wirklichkeit des Sakraments vertrug sich sehr wohl die Ansicht, daß beim Vorhandensein jener in der Subjectivität der Empfangenden liegenden Bedingung auch das Sakrament seinen objectiven Inhalt wirklich erhalte, Brod und Wein in Fleisch und Blut des Herrn sich wirklich verwandele, und das Sakrament sich wirklich mit jenen übernatürlichen Gnadenkräften fülle, mit welchen der Herr den Guten im Sakrament zu Hülfe kommen wolle. Abgesehen von der abweichenden Ansicht über die wesentliche Bedingung der Wirklichkeit des Sakraments mußte sich also die Denkweise der Waldenser über Wesen und Bedeutung des Sakraments nicht weiter von der in der römischen Kirche herrschenden unterscheiden. Aber es kann doch auch wieder nicht verkannt werden, daß für die Waldenser, die ein so einseitiges Gewicht auf die von den sakramentlichen Mittheilungen unabhängig entstandene wahre subjective Beschaffenheit legten, durch deren Vorhandensein ihnen erst die Wirklichkeit des Sakraments bedingt erschien, die Gefahr nahe lag, mit immer größerer Gleichgültigkeit die Sakra-

mente zu betrachten, da die Bedeutung, welche man den Sakramenten der katholischen Anschauungsweise der Zeit gemäß zuschrieb, daß nämlich Gott durch sie übernatürliche Kräfte den bekehrten und guten Menschen mittheile, leicht durch die Betrachtung verdrängt werden konnte, daß Gott den Guten mit diesen übernatürlichen Kräften auch ohne Vermittelung der Sakramente denen zu Hülfe kommen könne und zu Hülfe komme, die ihn darum bitten, — eine Betrachtung, die sich dann leicht mit mystischen Richtungen zusammenschließen konnte, wie sie damals verbreitet waren. Einer Entwickelung der Auffassung über das Sakrament nach dieser Seite hin begegnen wir in dem Satze, welcher den lombardischen Armen in Rainers echter Summa zugeschrieben wird, daß nämlich die Kinder auch ohne die Taufe selig würden, daß also für dieselben der äußerliche Vollzug der Taufe nicht nothwendig sei zur Seligkeit. Wir begegnen derselben ferner, zugleich schon mit mystischer Färbung, in der Ansicht über die Sakramente, die Stephanus de Borb. einer großen Anzahl von Waldensern zuschreibt, und die wir schon dieser bestimmt beschränkenden Angabe des Stephanus wegen nicht für die Ansicht der Waldenser überhaupt halten dürfen, deren Zusammenhang aber mit dem eigenthümlichen Standpunkte der Waldenser nach den obigen Bemerkungen nicht verkannt werden kann. Wie eine große Anzahl von Waldensern der Meinung gewesen sei, berichtet Stephanus, daß ein Jeder Christo nach seiner Empfängniß (durch den heil. Geist), seiner Geburt, seinem Leiden, Auferstehen und Auffahren zum Himmel gleich werde, wenn der gute Mensch durch die Buße empfangen und geboren werde, auferstehe, zum Himmel fahre und im Märtyrerthum mit Christo leide, so hätten sie auch gesagt, die Taufe, die Buße und die übrigen Sakramente würden erst dann erfüllt (compleri), „cum homo poenitens bonus efficitur." — Weil die Waldenser das Sakrament nach seiner von der subjectiven Beschaffenheit unabhängigen Objectivität in der Kirche nicht richtig erkannten und vor Allem die Bedeutung desselben für das Zustandekommen und die Erhaltung des wiedergeborenen, frommen Lebens gänzlich übersahen, waren sie der Gefahr ausgesetzt, die Bedeutung des Sakraments überhaupt immer mehr aus den Augen zu verlieren, wie denn überhaupt die Stellung der waldensischen Sekte zu den den Einzelnen zunächst äußerlich gegenüber tretenden kirchlichen

Handlungen einerseits ursprünglich durch den Mangel einer Einsicht in die Bedeutung derselben als Offenbarungsmittel der göttlichen Gnade in der Kirche zur Begründung, Erhaltung und Förderung des wiedergeborenen, seligen und heiligen Kindschaftslebens der Gläubigen bedingt war, und andrerseits wieder für sie der Grund werden mußte, immer mehr die Bedeutung der äußerlichen kirchlichen Institutionen zu übersehen und mit gleichgültiger Vernachlässigung derselben in falscher Einseitigkeit immer mehr nur das Moment des subjectiven Strebens nach dem wahrhaft bekehrten, frommen Leben hervorzuheben.

Die andere Frage, die sich uns in Betreff der unter den Waldensern Statt findenden Verwaltung priesterlicher Funktionen darbietet, ist die nach dem Verhältniß, in welches diese Verwaltung zu dem eigenthümlichen apostolischen Predigtamte der waldensischen Predigerbrüder getreten ist. Es handelt sich hierbei näher um die Frage, ob man die Befähigung und Berechtigung, wie zur Predigt, so auch zur Verwaltung der priesterlichen Funktionen überhaupt allein den waldensischen Predigerbrüdern und zwar auf Grund ihrer apostolischen Lebensweise beigelegt, oder ob man diese Befähigung und Berechtigung einem, vielleicht in Abhängigkeit von dem eigenthümlichen apostolischen Amte und Berufe der waldensischen Predigerbrüder entstandenen Sektenordo, oder gar jedem Christen als solchem zugeschrieben habe? Man hat sich bisher über diese Frage, deren genauere und sichere Beantwortung in große Schwierigkeiten verwickelt ist, viel zu leichthin entschieden, indem man die letztere der drei bezeichneten Möglichkeiten annahm und ohne Weiteres von der Voraussetzung ausgehen zu dürfen glaubte, die Waldenser seien bei der Regelung dieser Angelegenheit von der Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums ausgegangen. Man glaubt sich dieser Voraussetzung mit der größten Sicherheit hingeben zu können, da man sie gerade auf Aussagen katholischer Berichterstatter stützt, die den Waldensern die Behauptung zuschreiben, daß ein jeder guter Laie, daß ein einfacher Laie, oder auch, daß jeder Laie zur Verwaltung priesterlicher Funktionen fähig sei. Wie bestimmt aber auch diese Aussagen der katholischen Berichterstatter zunächst erscheinen mögen, bei näherer Betrachtung will doch weder die Praxis der

Waldenser, soweit wir sie verfolgen können, noch auch ihre ursprüngliche, eigenthümliche Denkweise mit der Annahme zusammenstimmen, die man auf jene Aussagen zu stützen gewohnt ist, und es legt sich uns der Verdacht nahe, daß in jenen Aussagen die Meinung der Waldenser in ungenau übertreibender Weise von den katholischen Berichterstattern dargestellt sei, welche die nicht ordinirten waldensischen Predigerbrüder Laien nennen. Es entsteht die Frage, ob nicht in dem Satze, wie er sich selbst noch bei Pseudo-Rainer ausgedrückt findet: „quod omnis Laicus bonus sit Sacerdos, sicut Apostoli erant," auf dem „bonus" ein für uns wichtiger Nachdruck liege? Wir werden auch hier die waldensische Anschauungsweise und Praxis von ihrem Anfang an durch die verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung genau zu verfolgen haben, um zu erkennen, welche Bedeutung den bezeichneten Aussagen katholischer Berichterstatter beigelegt werden darf.

Wenn die Armen von Lyon, wie es aus den ältesten Zeugnissen hervorgeht, sich um ihres Verdienstes, um ihres apostolischen Lebens willen, die Berechtigung wie zur Predigt, so auch zum Consecriren und Binden und Lösen zuschrieben, so steht dieser gegen den Ordo gerichtete Satz der Waldenser in seiner ursprünglichen Fassung noch keineswegs auf dem Boden der Idee vom allgemeinen christlichen Priesterthum. Die Bedingung, worauf sie jene Berechtigung im Gegensatze zum kirchlichen Ordo stützen, fällt keineswegs mit der Christlichkeit des Lebens überhaupt zusammen. Das apostolische Leben schließt, wie wir gesehen haben, eine höhere Vollkommenheit ein, als die ist, die von dem Christen als solchem gefordert wird. Und weiter wird jene Berechtigung vermöge dieses Satzes nicht auf das gestützt, was Christus durch sein rechtfertigendes Verdienst für Jeden geworden ist, der nur dasselbe im Glauben ergreift, sondern sie wird von einem höheren Grade der subjectiven Heiligung abhängig gemacht.

Nun dürfen wir freilich nicht übersehen, daß die Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt von Anfang an in einem zweifelhaften Verhältniß zur Idee des apostolischen Amtes und Berufes der waldensischen Predigerbrüder stand. Das unterlag freilich keinem Zweifel, daß die Berechtigung zur Ausübung des apostolischen Predigtberufes auch die

Berechtigung und Befähigung zur Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen und zur wahren Regelung und Einrichtung derselben in sich schloß. Aber keineswegs war doch diese Ausübung der übrigen Funktionen selbst mit der Idee des apostolischen Berufs als solchen nothwendig und ausschließlich verbunden. Vielmehr wies das Beispiel eines Paulus, der selbst nur ausnahmsweise taufte, darauf hin, daß die, welche den apostolischen Beruf ergriffen, die Verwaltung der Sakramente anderen eigens dazu Verordneten zu überlassen hätten. Und wie wir deßhalb bemerkten, daß die waldensischen Predigerbrüder im Anfang gar nicht beabsichtigten, dem kirchlichen Sacerdotium, wenn es sich nur nach ihrer Idee von dem rechten Sacerdotium reformiren lassen wollte, die priesterlichen Funktionen durch Selbstübernahme derselben zu entziehen, so entsprach es auch ganz den sie leitenden Gesichtspunkten, wenn sie nicht sowohl selbst die priesterlichen Funktionen auszuüben begannen, sondern ein eigenes Amt für die Verwaltung derselben herstellten, in dem Fall, daß die Sekte zur Constituirung einer selbständigen Verwaltung der priesterlichen Funktionen fortschritt.

Was nun in dieser Beziehung die Praxis der Waldenser in der ersten Periode ihrer Geschichte betrifft, wo sie die übrigen Sakramente wohl nur ausnahmsweise verwalteten, und wo sie bei der Unentschiedenheit der Zustände zu einer festen Regelung dieser Angelegenheit noch gar nicht hingeführt waren, so finden wir in den Zeugnissen aus dieser Zeit noch keine bestimmte Nachrichten über die Art, wie sich die waldensischen Predigerbrüder zu der Ausübung der übrigen priesterlichen Funktionen außer der Predigt gestellt hatten. Aus der einzigen bestimmteren Nachricht über die wirkliche Ausübung anderer priesterlicher Funktionen, die uns aus jener Zeit erhalten ist, aus der schon früher angezogenen Stelle im Propositum des Bernhardus Primus, scheint hervorzugehen, daß die waldensischen Predigerbrüder selbst damals die durch den Nothstand geforderte, ausnahmsweise Ausübung solcher priesterlicher Funktionen übernahmen. Daß aber damals die priesterlichen Funktionen ohne Unterschied von allen Laien verwaltet seien, kann durch kein bestimmtes Zeugniß nachgewiesen und im Besonderen auch nicht aus der Art geschlossen werden, wie sich die Waldenser nach Alanus über die Verwaltung der Beichte aussprachen. Wenn nämlich Alanus (cap. IX.

u. X.) den Irrthum der Waldenser dahin ausdrückt, sie hätten behauptet, „quod non est necesse hominem confiteri peccata sua Sacerdoti, si praesto sit Laicus, cui possit confiteri;“ so darf es allerdings nicht als etwas Zufälliges betrachtet werden, daß hier nichts von der Nachfolge im Leben der Apostel als nothwendiger Bedingung für einen tauglichen Beichtiger erwähnt wird; denn andernfalls würde die Unterscheidung dieses besonders bekämpften Irrthums über die Confessio bei den Laien von dem früher bekämpften Irrthum über den Ordo überhaupt jedes Grundes entbehren. Wenn aber demnach aus dieser Darstellung des Alanus allerdings hervorgeht, daß die Waldenser das Beichten bei einem jeden christlichen Laien, der nur sonst dazu geschickt sei, für erlaubt hielten, so müssen wir uns doch an das erinnern, was schon oben über den eigenthümlichen Standpunkt der Waldenser zu dieser Frage bemerkt ist, daß nämlich zu jener Zeit die Verwaltung der Privatbeichte noch gar nicht so bestimmt zu den priesterlichen Funktionen als solchen gehörte, wie es später der Fall war, und daß also mit der Entscheidung dieser Frage über die Beichte noch keineswegs die über die priesterlichen Funktionen überhaupt zusammenfiel. Was über die Art, wie die priesterlichen Funktionen unter den Waldensern in der ersten Zeit verwaltet wurden, mit der größten Wahrscheinlichkeit nicht sowohl auf Grund positiver Nachrichten als auf Grund des gänzlichen Schweigens der frühesten Berichte geschlossen werden kann, ist wohl dies, daß damals noch kein eigenes Sacerdotium, kein eigener neuer Ordo in der Sekte eingerichtet war. —

In der Entwickelung der Sekte nach 1215 gehen auch in Betreff der bestimmteren Ordnung, in welcher die Verwaltung der priesterlichen Funktionen innerhalb der Sekte geregelt wurde, die beiden Hauptseiten der Sekte, die lombardischen und ultramontanen Armen, weit auseinander, und die Verschiedenheit, die man in dieser Beziehung zwischen den beiden verschiedenen Kreisen wahrnimmt, hängt aufs engste mit der zusammen, welche zwischen ihnen in Betreff der Ausübung der priesterlichen Funktionen überhaupt bestand.

Es hing mit der gänzlichen Verwerfung des kirchlichen Sacerdotiums überhaupt und mit der Einrichtung einer eigenen Verwaltung aller priesterlichen Funktionen, wie sie uns bei den lombardischen Armen im Unterschiede von den ultramontanen

entgegengetreten ist, aufs engste zusammen, daß sich unter ihnen ein eigener Ordo an der Stelle des kirchlichen bildete. Eben dieser von der kirchlichen Hierarchie unabhängige Sektenordo unter den lombardischen Armen ist es vor Allem, gegen dessen Berechtigung und Fähigkeit zu geistlichen Funktionen Moneta seine, im Besondern den lombardischen Armen geltende, Polemik richtet (lib. V. cap. I. §. 4.). Wir erfahren durch Moneta über diesen Sektenordo, daß unter demselben nur eine dreifache Gliederung, nämlich die des Episcopats, des Presbyterats und des Diakonats bestanden habe, während die übrigen, in der kirchlichen Hierarchie außerdem eingeführten Grade als falsche, ohne Schriftgrund willkürlich eingeführte zurückgewiesen seien. Wir erfahren weiter, daß man diesen eigenen Ordo und seine Berechtigung der kirchlichen Polemik gegenüber, welche den Mangel der äußern Succession der Weihen von den Aposteln her hervorhob, allgemein in der Sekte auf den Petrus Waldus zurückführte; obwohl man die dem Petrus Waldus selbst zugeschriebene Machtvollkommenheit zur Gründung eines neuen, mit der wirklichen Kraft des Priesterthums ausgerüsteten Ordo in verschiedener Weise zu begründen suchte.

Was uns zunächst in Betreff dieses Ordo unter den lombardischen Armen interessirt, ist der Umstand, daß derselbe, obwohl er in Abhängigkeit von der waldensischen Genossenschaft der apostolischen Prädikanten entstanden zu sein scheint, wie aus der Zurückführung desselben auf Petrus Waldus erhellt, doch keineswegs mit der Genossenschaft der eigentlichen Armen von Lyon, der von Petrus Waldus zunächst gegründeten Genossenschaft der waldensischen Predigerbrüder selbst, zusammenfällt. Alles scheint nämlich darauf hinzuweisen, daß die Mitglieder dieses Ordo nicht, wenigstens nicht alle Mitglieder desselben als solche, zur freiwilligen Armuth verpflichtet waren, die den Grundzug in der apostolischen Lebensweise der Armen von Lyon bildet. Wenn Stephanus de Borb. in der S. 159 f. angeführten Stelle in Betreff der lombardischen Armen aus der späteren Beschreibung dieser Sekte als die hervorstechendste Eigenthümlichkeit derselben im Unterschiede von den Waldensern allein die vorwegnimmt, daß sie den Besitz (possessiones) zugelassen hätten, so können wir dies nur darauf beziehen, daß sie nicht, wie die eigentlichen Waldenser, an die Priester als an die Träger des apostolischen

Berufs die Forderung der Besitzlosigkeit stellten, sondern ihren eigenen Priestern den Eigenbesitz in irgend welcher Form gestatteten. Wenn ferner in Rainers echter Summa von den lombardischen Armen im Unterschiede von den ultramontanen ausgesagt wird: „De corpore vero Domini sentiunt pejus quam primi, dicentes quod concessum est cuilibet homini, sine peccato mortali existenti, consecrare illud;“ so weist auch dies darauf hin, daß die lombardischen Armen überall nicht wie die eigentlichen Waldenser die Fähigkeit zu den priesterlichen Funktionen an eine vollkommnere Heiligkeit des persönlichen Lebens knüpften; daß sie es vielmehr im Gegensatz gegen die römische Kirche in Betreff der Träger des Ordo für genügend hielten, wenn sich dieselben nicht in Todsünden befinden. Wir machen ferner darauf aufmerksam, daß Moneta in dem Capitel (lib. V cap. VII.), wo er die Behauptung widerlegt, daß den Prälaten und den übrigen Schülern Christi, als Nachfolgern der Apostel, nicht erlaubt sei, Eigenes zu besitzen, sich nicht direkt gegen die lombardischen Armen wendet, sondern die Ketzer, gegen die er sich richtet, allgemeiner als die bezeichnet, „qui dicuntur Valdenses,“ was um so gewichtiger erscheint, wenn man bedenkt, daß er früher (lib. V. cap. I. §. 5.) im Unterschiede von den lombardischen Armen (von ihm, wohl ungenau, auch schlechtweg Pauperes Lugdunenses genannt), von den „Valdenses Ultramontani“ als der andern Seite der Sekte handelt, und diese letzteren dann auch schlechtweg Valdenses nennt, während er die lombardischen Armen im vorhergehenden §. 4. niemals in dieser Weise bezeichnet. Nun wird es auch weiter verständlich, weßhalb in der ursberg. Chron. allein den Armen von Lyon, den eigentlichen Waldensern, die apostolische Lebensweise beigelegt wird, während sich in der Charakteristik der Humiliaten nichts davon findet, sondern allein derartige Aussagen, welche sich auf eine ausgebildete selbständige und der kirchlichen entgegengesetzte Hierarchie und Priesterschaft beziehen.

Es ist uns leider nicht gestattet, das Verhältniß des neuen Ordo unter den lombardischen Armen zu der von Petrus Waldus gestifteten Predigergenossenschaft so bestimmt zu erkennen, als zu wünschen wäre. Schon aus dem Namen der lombardischen „Armen,“ die Moneta sogar als die Pauperes Lugdunenses bezeichnet, geht hervor, daß auch unter ihnen die Grundsätze

der apostolischen Lebensweise in freiwilliger Armuth irgend welche Bedeutung gehabt haben müssen, wenn zu ihnen auch nicht die Mitglieder des neuen Ordo, wenigstens nicht alle, in gleicher Weise wie die waldensischen Predigerbrüder verpflichtet waren. Und daraus, daß der neue Sektenordo von den lombardischen Armen auf Petrus Waldus zurückgeführt wird, scheint geschlossen werden zu müssen, daß die waldensische Genossenschaft der apostolischen Predigerbrüder eine wichtige Stellung in der Entwickelung der Sekte und vornehmlich zur Entstehung ihres Ordo eingenommen habe. Allein die Nachrichten, die uns über die lombardischen Armen erhalten sind, bieten die Grundlage nicht dar, um jenen Beziehungen näher nachzugehen. Je schärfer wir vielmehr jene Nachrichten, vornehmlich die über den eigenthümlichen Ordo unter den lombardischen Armen, ins Auge fassen, desto mehr tritt diese Entwickelung der lombardischen Armen als eine solche hervor, welche sich von dem Eigentlich-Waldensischen entfernt. Während nach Moneta's Darstellung die lombardischen Armen ihre Beziehung zu Petrus Waldus nur darin suchten, daß sie auf ihn die Gründung ihres eigenen Sektenordo zurückführten, eine Gründung, welche sich doch erst in secundärer Weise an die eigenthümliche Stiftung desselben anschließen konnte, tritt die Genossenschaft der nach apostolischer Weise lebenden Predigerbrüder ganz und gar unter ihnen zurück, und in Betreff des auf Petrus Waldus zurückgeführten Ordo selbst weichen sie insofern wesentlich von dem Hauptsatze der Waldenser ab, als sie ihren Priestern den Eigenbesitz gestatten, der doch nach der Ansicht der Waldenser die Prälaten und Priester der Kirche unfähig zur Ausübung ihres apostolischen Amtes macht. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung die Art und Weise, wie die lombardischen Armen nach Moneta (lib. V. cap. 1. §. 4.) die Machtvollkommenheit des Petrus Waldus zur Gründung eines neuen vollkräftigen Ordo zu erweisen suchten. Wenn sie sagten, Petrus Waldus sei wie ein Melchisedek oder wie ein Moses im Alten Testamente, die auch von keinem Menschen zu Priestern ordinirt gewesen seien, Priester gewesen und mit priesterlicher Machtvollkommenheit bekleidet, so tritt uns darin allerdings der waldensische Satz wieder entgegen, wie wir ihn durch Alanus kennen, der (cap. VIII.) sagt, die Waldenser hätten behauptet, das Sacerdotium habe der, der in einem guten Wan-

del das Leben Christi und der Apostel führe, wie auch Moses zur Benediktion fähig gewesen sei. Wenn in dem Bericht Moneta's über die Beweisführung der lombardischen Armen die Führung des Lebens Christi und der Apostel als Grundbedingung jenes Sacerdotiums nach der Weise eines Moses nicht bestimmt hervorgehoben ist, in deren Geltendmachung doch der eigentliche Nerv der eigenthümlichen Denkweise der Waldenser liegt, so darf doch daraus nicht geschlossen werden, daß die lombardischen Armen selbst diese Voraussetzung in ihrer Geltendmachung des waldensischen Satzes übersehen hätten. Vielmehr scheint Moneta diese Hauptsache in der Beweisführung seiner Gegner nicht ohne Absicht zurückgeschoben zu haben. Daß sie ihm selbst nicht unbekannt war, scheint daraus hervorzugehen, wenn er sagt, daß sich auf eine unmittelbare göttliche Ordination, auf die sich jedoch die lombardischen Armen nach Moneta's eigenem Zeugnisse nicht beriefen, ein jeder andere, der den Schein eines guten Lebens habe (bonam vitam simulans), mit demselben Rechte würde berufen können. Auch die lombardischen Armen müssen sich also auf das „gute" Leben des Petrus Waldus in ihrer Argumentation bezogen haben, und so scheint es, als seien auch sie auf den waldensischen Satz zurückgegangen, wonach die Führung des apostolischen Lebens die Vollmacht des apostolischen Amtes begründet, zu welchem letzteren auch die Einsetzung und Ordination der Bischöfe und Presbyter gehört, wenngleich sie abweichend von den eigentlichen Waldensern, nicht von den Mitgliedern des Ordo überhaupt die apostolische Lebensweise forderten. Aber bemerken wir in dieser Beweisführung den bestimmten Einfluß des Waldensischen, so ist doch eine andere unter den lombardischen Armen daneben aufgekommene Beweisführung der waldensischen Denkweise durchaus fremd. Moneta berichtet, daß ein gewisser Thomas, eins der Häupter unter den lombardischen Armen, die Berechtigung des Petrus Waldus auf die Lehre gestützt habe, daß ein jeder Einzelne in der Gemeinschaft das Recht sich selbst zu regieren besitze, dies Recht aber auf einen Andern übertragen könne. So hätten nun die Einzelnen ihr kirchliches Selbstregierungsrecht dem Petrus Waldus übertragen und so sei auf ihn von der ganzen Gemeinschaft das (kirchliche) Regiment übergegangen und er auf diese Weise zum Pontifex und Präla-

ten erhoben [1]. In diesem Satze tritt uns eine Anschauungsweise entgegen, die allerdings der evangelischen Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums insofern sich nähert, als sie das Regierungsrecht der kirchlichen Obern unter das höhere, der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen, inwohnende Recht stellt. Allein abgesehen davon, daß es sich dabei blos um das Regierungsrecht in der Kirche handelt, nicht aber das rechte Verhältniß der versöhnten Creatur zu dem einigen Hohenpriester und die darauf beruhende Freiheit des gläubigen Christenmenschen von jeder äußerlichen, priesterlichen Vermittelung im Handel mit seinem Heiland durch jenen Satz dargelegt ist, der sehr wohl mit einer falschen Ansicht über die Bedeutung der durch das Uebertragungsrecht von Seiten der Einzelnen einmal gegründeten neuen Prälatur und des von dieser eingesetzten neuen Sacerdotiums bestehen kann; — abgesehen ferner davon, daß jene Theorie, die sich auf das Uebertragungsrecht der eigenen Rechte von Seiten jedes Einzelnen gründet, die göttliche Begründung des Amtes verkennt und deßhalb über dem Rechte der Gemeinden, im Falle der Noth, auch ohne die Mitthätigkeit des der christlichen Wahrheit und christlichen Freiheit feindlich sich gegenüberstellenden Klerus, rechte Träger in dasselbe einzusetzen, die durch die göttliche Einsetzung des Amtes begründete Pflicht übersieht, welche den von einem unwahren Ordo verlassenen Gemeinden obliegt, mit Gottes Hülfe neue Träger des Amtes zu bestellen zur Verwaltung der amtlichen Thätigkeiten, zu denen nach göttlichem Gewissensrecht **nicht** jeder Einzelne als solcher auch nur in Beziehung auf sich selbst das Recht hat: ist dieser Satz überhaupt — und das ist für unsern Zusammenhang die Hauptsache — kein solcher, der der eigentlich-waldensischen Entwickelung angehörte, keiner, der aus der eigenthümlich waldensischen Anschauungsweise hervorgewachsen wäre; sondern es ist diese Hülfstheorie, die auf dem Uebertragungsrecht aller Einzelnen in Betreff ihrer eigenen Rechte ruht und die erst im Kreise der lombardischen Waldenser durch eines ihrer Sektenhäupter aufgebracht

---

[1] „Quilibet de illa congregatione potuit dare Valdesio jus suum, scilicet regere se ipsum, et sic tota congregatio illa potuit conferre et contulit Valdesio regimen omnium, et sic creaverunt illum omnium Pontificem et Praelatum."

wird, um den bereits bestehenden, auf Petrus Waldus zurückgeführten Sektenordo zu rechtfertigen, dem Petrus Waldus selbst und seinen eigenen Schülern ganz und gar fremd, welche den Grund ihrer Berechtigung nicht in dem Willen der Einzelnen, sondern in dem von ihnen freiwillig übernommenen apostolischen Leben suchten. Die Hülfstheorie des Thomas weist auf andere, nicht-waldensische Entwickelungen hin, unter deren Einfluß die Sekte der lombardischen Armen stand. Diese Züge des Fremdartigen aber, die wir in der Entwickelung der lombardischen Armen, vornehmlich ihres eigenthümlichen Sektenordo wahrnehmen, müssen uns zur Annahme der schon früher (S. 163 f.) ausgesprochenen Vermuthung geneigt machen, daß in der Sekte der lombardischen Armen eine jener Mischformen vorliegt, in denen sich die waldensische Entwickelung nicht in ihrer reinen Eigenthümlichkeit geltend gemacht hat, in denen sie vielmehr unter den mitbestimmenden Einfluß ihr ursprünglich fremder, wenn auch verwandter Entwickelungen getreten ist. Wenn aber d'Argentré bestimmter auf den nachwirkenden Einfluß der arnoldistischen Entwickelung hinweist, so scheint allerdings die Theorie des Thomas von der auf dem Uebertragungsrecht der Einzelnen ruhenden Regierungsgewalt der Prälaten aus einer Verwandtschaft mit den auf Kirche und Staat angewandten demokratischen Grundsätzen Arnold's abgeleitet werden zu können.

Wenden wir nun unsere Betrachtung der Entwickelung der eigentlichen Waldenser zu — denn so dürfen wir jetzt wohl die von den lombardischen Armen unterschiedenen Waldenser, die ultramontanen Armen, bezeichnen, die vornehmlich im südlichen Frankreich ihren Sitz hatten —: so müssen wir gestehen, daß es schwer ist, aus den Nachrichten des Stephanus de Borb., die hier zunächst in Betracht zu ziehen sind, die Art und Weise mit einiger Gewißheit zu erkennen, in welcher sich die auch unter ihnen, wenn auch in weit beschränkterem Umfange Statt findende eigene Verwaltung der priesterlichen Funktionen in der ersten Zeit nach 1215 gestaltete. Zunächst geht aus diesen Nachrichten nur das als gewiß hervor, daß unter den Waldensern, die Stephanus vor Augen hat, noch um die Mitte des 13. Jahrhunderts manche Verschiedenheiten in der bestimmten Weise jener eigenen Verwaltung der priesterlichen Funktionen bestanden. Zwar führt Stephanus den Satz: „omnes bonos

esse Sacerdotes" zunächst als einen den Waldensern allgemein angehörigen an, und man könnte meinen, daß dadurch die Sache entschieden sei, sobald nur feststände, wer unter den „Guten" bestimmter zu verstehen sei. Allein zunächst schließt Stephanus als Folgesatz an jenen nur den an, daß ein jeder Guter binden und lösen, also die Beichte verwalten könne — ein Satz, der wie wir wissen noch keineswegs den Schluß auf alle übrigen priesterlichen Funktionen gestattet. Sobald Stephanus weiter zu der Ansicht der Waldenser über die Kraft des Consecrirens übergeht, bemerkt er, daß in diesem Punkte nicht alle gleich gedacht hätten. Ein Theil nämlich behauptete, daß allen guten Laien die Kraft zum Consecriren eigne, auch ohne daß sie von Menschen ordinirt seien. Unter denen, die dieser Ansicht zugethan waren, fand nun aber insofern wieder eine Verschiedenheit Statt, als einige jenen Satz auf die guten Laien beiderlei Geschlechts ausdehnten, so daß sie dieselbe Kraft auch den guten Frauen zuschrieben, Andere aber die Frauen ausschlossen. Ein anderer Theil der Waldenser scheint dagegen bei dem Satze stehen geblieben zu sein, daß von denen, die von Menschen ordinirt sind, wobei wir an die Priester der Kirche zu denken haben, diejenigen jene Kraft besäßen, die die Gesetze Gottes (mandata Dei) befolgten, die schlechten aber nicht, „quia peccatores non exaudit Deus." Allein es ist nun vor Allem unsicher, welche Bedeutung wir diesen Differenzen für die Entwickelung der Sekte der eigentlichen Waldenser nach ihrem Hauptstamme, der die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Armen von Lyon am reinsten bewahrte, zuschreiben dürfen. Scheint es nämlich, als ob Stephanus an der Stelle seines Berichts, der wir eben folgten (bei d'Arg. a. a. O. S. 88 b), die Sache so fasse, daß wir in jenen Verschiedenheiten solche zu sehen hätten, welche jene eigentlichen Waldenser beträfen, die von Stephanus in der von uns früher mitgetheilten Tafel der verschiedenen Sektenkreise an die Spitze gestellt werden, so wird doch dies wieder mehr als zweifelhaft, wenn wir diese Unterschiede mit denen zusammenhalten, wodurch Stephanus in eben jener Tafel der verschiedenen Sektenkreise mehrere der aufgeführten einzelnen Sekten in ihrem Unterschiede von den an erster Stelle genannten Armen von Lyon oder eigentlichen Waldensern charakterisirt. Man vergleiche nur die beiden folgenden Sätze: „Alii dicunt, omnes bonos viros Sacer-

dotes, non mulieres;" und: „Alii non distinguunt in sexu." Wir treffen hierin zwei von den auch an der andern Stelle angeführten Unterschieden wieder an, aber hier als solche, welche die Verschiedenheit einzelner, wenn auch verwandter Sektenkreise von den eigentlichen Waldensern begründen. In dieser letzteren Stelle tritt uns noch außerdem in der Sekte der Tortolani eine hierher gehörige Verschiedenheit entgegen, die von Stephanus in der andern, parallelen Stelle nicht erwähnt ist, die aber in demselben Verhältniß zur Entwickelung der waldensischen Sekte gestanden zu haben scheint, wie die beiden anderen eben angeführten Abweichungen. Die Tortolani sollen nämlich bei ihrer jährlichen Abendmahlsfeier nur ihren „Magister" als den, der allein der vollkommneren Lebensweise ergeben gewesen sei (solo perfecto), die Kraft des Consecrirens zugeschrieben haben. Aus der Vergleichung der beiden parallelen Stellen bei Stephanus scheint geschlossen werden zu müssen, daß die Abweichungen in Betreff der Grundsätze über die Verwaltung des Sakraments, welche uns in der Tafel der verschiedenen Sektenkreise wieder begegnen, nicht auf die Praxis der eigentlichen Waldenser zu beziehen seien, sondern als solche betrachtet werden müssen, welche die Eigenthümlichkeit einzelner Abarten der Sekte ausmachten. Für die eigentlichen Waldenser würde in diesem Fall nur das übrig bleiben, was Stephanus in der von uns zuerst berücksichtigten der beiden parallelen Stellen von denen sagt, die die Kraft des Consecrirens denen unter den von Menschen Ordinirten zugeschrieben hätten, welche die Gebote Gottes befolgten, woraus dann das an sich mit der ursprünglichen Eigenthümlichkeit derselben gut zusammenstimmende Resultat zu folgen schiene, daß unter diesen eigentlichen Waldensern schon damals die eigene Verwaltung des Abendmahls sehr zurückgetreten sei, und daß eben deßhalb Stephanus über die unter ihnen übliche Praxis nichts Bestimmteres zu sagen wußte.

Indem wir uns bescheiden müssen, daß bei der Unsicherheit über die Bedeutung, welche den Nachrichten des Stephanus zuzuschreiben ist, eine bestimmtere positive Einsicht in die betreffenden Punkte kaum möglich sein möchte, interessirt uns vornehmlich nur die Frage, ob die Nachrichten des Stephanus zu der Annahme berechtigen, der Satz, daß alle guten Laien Priester seien, in dem Sinn, daß darunter alle christlichen Laien begrif-

sen wären, die sich nur nicht in Todsünden befinden, sei der allgemein unter den Waldensern herrschende Grundsatz gewesen, so daß also die Kraft zu den priesterlichen Handlungen des Consecrirens u. s. w. unabhängig gedacht wären von der Bedingung der apostolischen Lebensweise. Wir gestehen nun zwar zu, daß die Darstellung des Stephanus nicht bestimmt dazu berechtigt, bei den „guten" Laien nur an solche zu denken, die sich der vollkommneren Lebensweise in der Nachfolge der Apostel ergeben haben. Stephanus bestimmt zu mehreren Malen diese „guten" Laien näher als solche, welche die „mandata Dei" bewahren, und das umfaßt nicht die freie Beobachtung der evangelischen Rathschläge, in welcher die vollkommnere, von den waldensischen Predigerbrüdern im Unterschiede von den Credentes befolgte, vollkommnere Frömmigkeit beruht. Allein wir geben zu bedenken, daß dieser Begriff des „guten" Laien, der den Christen nicht nach seiner Gerechtigkeit, die er um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen vor Gott hat, sondern nach seiner Beschaffenheit in subjectiver Heiligung im Auge hat, ein sehr schwankender ist, der eine bestimmte Grenze nur finden kann, wenn er entweder alle umfassen will, die sich nicht in Todsünden befinden, oder wenn er sich beschränkt auf solche, deren Leben die positiven Merkmale eines bestimmten höheren Grades subjectiver Heiligkeit aufweist. Es ist nun sehr beachtenswerth, daß in den toulouser Protokollen in Betreff der zur Sekte der Waldenser gehörigen Credentes hervorgehoben wird, sie hätten von den eigentlichen Waldensern, den waldens. Predigerbrüdern, geglaubt, es seien dieselben „boni homines et veraces" etc. Aus dieser unter den Waldensern üblichen Bezeichnungsweise, wonach sie die waldensischen Predigerbrüder als „boni homines" zu bezeichnen pflegten, geht hervor, daß sich unter ihnen an den Begriff des guten Laien eine prägnantere Bedeutung geknüpft hatte, wonach derselbe keineswegs alle, nur nicht in Todsünden befindlichen Laien umfaßte. Allein wie es sich auch hiermit verhalten möge, — die Möglichkeit zugegeben, daß sich auch unter den Waldensern in Südfrankreich, welche Stephanus bei seiner Darstellung zunächst vor Augen hat, in einzelnen Kreisen Entwickelungen geltend gemacht haben, die sich, in ähnlicher Weise, wie die der lombardischen Armen, von der ursprünglichen Denkweise der Waldenser mehr entfernten: so scheint doch das

keineswegs angenommen werden zu dürfen, daß zur Zeit des Stephanus de Borb. unter den Waldensern überhaupt eine solche Ansicht die herrschende gewesen wäre, wonach sie jedem Laien, der sich nur nicht in Todsünden befindet, ohne Unterschied die Kraft des Consecrirens zugeschrieben hätten. Wir haben gesehen, daß es mindestens sehr zweifelhaft ist, ob sich die Nachrichten des Stephanus, auf welche man eine solche Annahme stützen könnte, auf die eigentlichen Waldenser beziehen. Dieser Unsicherheit der Aussagen des Stephanus gegenüber gewinnt die bestimmte Angabe Rainers um so mehr Gewicht, wonach sich die lombardischen Armen von den ultramontanen dadurch unterscheiden sollen, daß sie in Betreff des heil. Abendmahls schlechter denken als diese, indem sie von der Ansicht ausgehen, jedweder Mensch, der ohne Todsünde sei, vermöge zu consecriren. Diese so bestimmte Angabe Rainers würde allen Sinn verlieren, wenn die Waldenser überhaupt jedem nicht in Todsünde befindlichen Laien ohne Unterschied die Kraft des Consecrirens zugeschrieben hätten. Noch eins muß hervorgehoben werden. Wollte man es wirklich erklärlich finden, daß die Waldenser über ihre ursprüngliche Denkweise hinaus, wonach sie die Fähigkeit zu den priesterlichen Funktionen an die vollkommnere, apostolische Lebensweise knüpften, ihren Gegensatz gegen die römische Priesterschaft in der Zeit nach 1215 zu dem so wesentlich von jener ursprünglichen Denkweise verschiedenen Satze fortgeführt hätten, daß jene Fähigkeit jedem nicht in Todsünde befindlichen Laien zukomme, so würde doch das andere kaum zu begreifen seien, daß uns gleich nach der Mitte des 13. Jahrhunderts eine solche festausgebildete und allgemein herrschende Praxis unter den Waldensern entgegentritt, die jener ursprünglichen Denkweise aufs innigste verwandt erscheint und weit entfernt von der anderen Ansicht, wonach jeder Laie ohne Unterschied zur Ausübung der priesterlichen Funktionen fähig ist. Diese Erscheinung, wonach uns so bald eine mit den ursprünglichen Grundsätzen der Sekte übereinstimmende Praxis als allgemein herrschende und fest ausgebildete entgegentritt, während alle anderen abweichenden Entwickelungen bereits wieder verschwunden sind, findet ihre Erklärung nur bei der Annahme, daß sich dieselbe schon durch die vorhergehende Zeit im Zusammenhange mit der ursprünglichen Denkweise der Sekte ausgebildet hat, daß sie sich eben in der

Entwickelung ausgebildet hat, welche das eigenthümlich Waldensische am reinsten bewahrte und in der eben deßhalb die waldensische Predigergenossenschaft mit ihrer eigenthümlichen Denkweise nicht aufgehört hatte, der herrschende Mittelpunkt der Sekte zu sein. Da aber zugleich eben diese Praxis die war, die am wenigsten in die kirchliche Verwaltung der Sakramente eingriff, so kann es nicht auffallen, daß gerade diese später allein geltend bleibende Praxis die Aufmerksamkeit der katholischen Berichterstatter in geringerem Grade auf sich zog, als andere, wenn auch nur vereinzelte Richtungen in der Entwickelung der Sekte, die in einen weit schärferen Gegensatz gegen die kirchliche Verwaltung der Sakramente traten. —

Sobald uns gleich nach der Mitte des 13. Jahrhunderts die abgeschlossene Entwickelungsgeschichte der Sekte in der festen Stellung entgegentritt, welche die Sekte zu der Verwaltung der priesterlichen Funktionen in der Kirche mit ihrer eigenen Praxis eingenommen hat, sehen wir auch das Verhältniß der eigenen Verwaltung priesterlicher Funktionen in der Sekte zu dem Amte der waldensischen Predigerbrüder dahin fest bestimmt, daß diese ausschließlich die Verwaltung der priesterlichen Funktionen übernommen haben, soweit eine solche überhaupt in der Sekte bestand. Wir müssen daran erinnern, daß, während von jener Zeit an sich diese eigene Verwaltung priesterlicher Funktionen in der Sekte vornehmlich auf Predigt und Beichte eingeschränkt hatte, von eben jener Zeit an die waldensischen Predigerbrüder als die L e h r e r und B e i ch t v ä t e r der Sekte erscheinen. So zuerst in dem Berichte des Yvonetus, und dann weiter in den toulouser Protokollen, im straßburger Protokoll, und zuletzt auch noch in dem Berichte Morels über die waldensischen Barben seiner Zeit. Wenn sich übrigens die eigene Verwaltung priesterlicher Funktionen, wie sie in der Sekte Statt fand, an das Amt der apostolischen Predigerbrüder anschloß, so entspricht dies ganz und gar der herrschenden Tendenz in der Sekte, unter deren Einflusse sich auch der Umfang dieser eigenen Verwaltung priesterlicher Funktionen bestimmter begrenzte. Wir haben gesehen, daß die Sekte durch ihre eigene geordnete Praxis in die Verwaltung priesterlicher Funktionen nur so weit eingriff, als es der von den waldensischen Predigerbrüdern zur Ergänzung des äußeren Kirchenwesens verfolgte Zweck räthlich erscheinen ließ. Es

war natürlich, daß die Verwaltung priesterlicher Funktionen, wie sie sich überall nur an jenes von den waldensischen Predigerbrüdern verfolgte Streben als dienendes Mittel anschloß, auch aufs engste mit der eigenthümlichen Thätigkeit dieser waldensischen Predigerbrüder in Verbindung trat. Es war natürlich, daß man für die Verwaltung anderer priesterlicher Funktionen außer der den apostolischen Prädikanten zunächst obliegenden Predigt kein eigenthümliches Amt neben dem der apostolischen Prädikanten in der Sekte gründete, da man es überall nicht auf eine selbständige Ersetzung des kirchlichen Priesterthums absah, sondern nur soweit in die Thätigkeit desselben eingriff, als es der Erreichung des zunächst durch die Predigt erstrebten Zweckes förderlich war.

Wenn wir eben, dem Totaleindrucke, den die in Frage kommenden Zeugnisse machen, folgend, den Satz aussprachen, daß die in der Sekte Statt findende Verwaltung priesterlicher Funktionen von den waldensischen Predigerbrüdern übernommen sei, so haben wir diesen Satz noch gegen einen doppelten Einwurf zu vertheidigen, der gegen denselben erhoben werden könnte.

Ueber die Beichte findet sich in den mehrerwähnten interessanten Geständnissen der Hugueta (Lib. sentent. S. 290 f.) die Aussage: „Item dixit, se credere quod solus Deus absolvit de peccatis, et ille cui fit confessio peccatorum solummodo dat consilium quid debeat homo facere et injungit poenitentiam, et hoc potest facere homo sapiens et discretus sive sit sacerdos sive non.“ Die Weise, wie in diesem Satze die Freiheit des Beichtens begründet wird, hat überhaupt die größte Aehnlichkeit damit, wie sich die Waldenser nach Alanus schon in der frühesten Zeit über diesen Punkt gegen den römischen Klerus aussprachen, indem sie den Satz vertraten, daß man auch einem Laien beichten könne. Da nun ferner die als nothwendig angegebenen positiven Merkmale für einen Beichtiger, daß er nämlich ein „homo sapiens et discretus“ sein müsse, nicht mit den Merkmalen der vollkommneren Frömmigkeit der apostolischen Prädikanten zusammenfallen, so könnte man geneigt sein, auf diese Aussage den Schluß zu gründen, auch in jener Zeit sei in der Sekte das Beichthören noch an weiter keine Bedingung geknüpft gewesen und noch nicht ausschließlich von den waldensischen Predigerbrüdern ausgeübt worden. Wir geben zu, daß in der Art, wie Hugueta hier den Satz über die Beichte

begründet, der ursprüngliche Standpunkt der Waldenser in Betreff der Beichte nachklingt, die sie anfänglich gar nicht als eine zu den ausschließlich priesterlichen Befugnissen gehörige sich aneigneten. Aber wir müssen es bestreiten, daß daraus ein Schluß auf die Praxis der Sekte in jener Zeit gezogen werden könne. Diese Praxis, wonach die Mitglieder der Sekte n u r bei den eigentlichen Waldensern beichteten, steht durch die zahlreichen Geständnisse in den toulouser Protokollen, durch das Geständniß der Hugueta selbst, durchaus fest. Die letztere gesteht zwar, bei den Waldensern gebeichtet zu haben, erwähnt aber nichts von einem Beichten auch bei anderen Laien. Im straßburger Protokoll, in der bereits (S. 210) angeführten Stelle, wird sogar ausdrücklich erwähnt, daß die Winkeler in dem Fall, daß sie ihren Laienbeichtvater nicht erlangen mochten, also in dem Fall, daß keiner der wandernden Meister anwesend war, bei einem Priester (der Kirche), und also nicht etwa bei einem der andern Mitglieder der Sekte gebeichtet hätten, bevor sie zum heil. Abendmahl gegangen wären. Dazu kommt, daß der Schluß in jenem Satze der Hugueta: „sive sit sacerdos sive non" bestimmt genug darauf hinweist, daß die eigentliche Spitze der Beweisführung gegen die Nöthigung des Beichtens bei einem ordinirten Priester der Kirche gerichtet ist, daß nichts anderes bezweckt wird, als nachzuweisen, daß das Beichten bei den waldensischen Predigerbrüdern, welche als nicht ordinirte im Sinn der Kirche Laien waren, gestattet sei. Das nun dies der mit der im Uebrigen feststehenden Praxis wohlzuvereinigende Sinn der Stelle sei, geht aufs bestimmteste aus einer anderen bestimmteren Aussage in den toulouser Protokollen, nämlich der des Stephanus Porcherii hervor (Lib. sent. S. 200 f.), welcher Stephanus selbst zu den waldensischen Predigerbrüdern, nicht blos zu den Credentes der Sekte gehörte (vgl. Lib. sent. S. 221). Nachdem vorher die Waldenser und die der Sekte derselben zugehörigen Credentes bestimmt unterschieden sind, heißt es: „Item audivit et scivit, quod Valdenses, q u a m v i s s i n t l a y c i n e c o r d i n a t i p e r e p i s c o p o s e c c l e s i a e R o m a n a e, audiunt confessiones peccatorum, hominum et mulierum credentium sectae suae, qui volunt eisdem confiteri, et injungunt poenitentiam confitentibus pro peccatis, e t d i c u n t d i c t i V a l d e n s e s, s e h a b e r e h a n c p o t e s t a t e m a u d i e n d i c o n f e s s i o n e s e t i n j u n g e n d i p o e n i t e n t i a m a D e o, s i c u t h a b u e r u n t

apostoli, et nullo modo recognoscunt se habere eam ab ecclesia Romana." In der bestimmteren Aussage dieses Mitgliedes der waldensischen Predigergenossenschaft tritt uns das ursprüngliche Princip des Petrus Waldus wieder entgegen, und auf dasselbe wird jetzt auch schon die Berechtigung zum Beichthören zurückgeführt, indem die frühere Unterscheidung der Beichte von den priesterlichen Funktionen der neuen kirchlichen Ansicht gegenüber, welche das Beichthören und Absolviren seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts unter die ausschließlichen Befugnisse des Sacerdotiums rechnete, nicht mehr geltend gemacht wird.

Ein zweiter Einwurf, der erhoben werden könnte, ist der, ob nicht doch noch im Unterschiede von dem apostolischen Predigtamte der waldensischen Predigerbrüder als solchem, wenn auch im engsten Zusammenhange mit demselben, in der waldensischen Sekte seit dem Ende des 13. Jahrhunderts ein eigenes waldens. Sacerdotium und eine eigene waldens. Hierarchie bestanden habe, so daß darin vielleicht, wenn auch mehr zurücktretend und mehr von dem hier jedenfalls bedeutsameren Einflusse der waldensischen Predigergenossenschaft gebunden, eine ähnliche Entwickelung wiedererkannt werden müßte, wie die unter den lombardischen Armen mit solcher Bedeutung in den Vordergrund tretende eines eigenen Sektenordos, — vielleicht eine Entwickelung, die sich, nicht ohne äußeren Zusammenhang mit der ihr ähnlichen unter den lombardischen Armen, über die waldensische Sekte überhaupt ausgedehnt hätte. Unter den Geständnissen der Hugueta finden wir auch dieses, daß ein gewisser Johannes von Lothringen als „Majoralis" der Sekte die Messe feiern könne, obwohl er kein Priester sei, sondern ebendeßhalb, weil er Majoralis der Sekte sei. Dieser Majoralis aber erscheint offenbar als ein höherer Oberer in der Sekte, der mit einer höheren regimentalen Gewalt bekleidet war. „Item credit et credidit," heißt es von der Hugueta, „magis esse obediendum praedicto Johanni Lotharingo majorali dictae sectae Valdensium quam domino papae." Und wenn es dann weiter in etwas unklarer Beziehung zu dem allen waldensischen Predigerbrüdern zustehenden Rechte des Beichthörens von diesem Majoralis heißt, daß er die Macht des Beichthörens von Gott und von denen habe, „qui posuerunt eum in illa via seu secta," so

könnte man hier jene unter den lombardischen Armen aufgekommene Theorie vom Uebertragungsrechte der eigenen Rechte von Seiten der Einzelnen wiederzufinden glauben, worauf die regimentale Macht des Petrus Waldus als des ersten Pontifex und Prälaten der Sekte gegründet wurde, obwohl es freilich in unserm Fall gerathener sein möchte, bei denen, die den Majoralis in seine Würde einsetzen, nicht sowohl an alle Einzelnen in der Sekte nach ihrem weiteren Umfange, als vielmehr nur an die eigentlichen Waldenser zu denken, die Einzelne aus ihrem Kreise zu einer höheren Würde über die andern erhoben und ihnen damit zugleich bestimmte Rechte und deren Ausübung besonders übertrugen. Es muß übrigens, um die Gründe zu erschöpfen, die für den bezeichneten Einwurf angeführt werden, auch das noch erwähnt werden, daß sich unter den Geständnissen des Johannes de Vienna, des Gemahls der Hugueta, am Schluß (Lib. sent. S. 290) auch dies findet, daß er nur drei Ordines in der Kirche anerkennen könne, nämlich den Episcopat, das Sacerdotium (Presbyterat) und den Diakonat, — ein Satz, dem wir ebenfalls zuerst unter den lombardischen Armen begegneten. Dazu kommt dann, daß wir in den Nachrichten der böhmischen Brüder über die Waldenser im 15. Jahrhundert einem waldensischen Bischofe in Oesterreich begegnen, durch welchen die böhmischen Brüder ihre eigenen neu eingesetzten Geistlichen weihen ließen, — jenem waldensischen Bischofe, Namens Stephan, auf welchen die viel besprochene, zunächst unter den böhmischen Brüdern fortgesetzte und dann später in Abhängigkeit von denselben und zwar durch Vermittelung des als Mitglied der böhmischen Brüderunität mit der bischöflichen Weihe versehenen preußischen Oberhofpredigers Jablonsky auch auf die Herrnhuther gekommene bischöfliche Succession zurückgeht.

Wir wollen nun zwar nicht durchaus verneinen, daß der Einfluß der Entwickelung, welche die Sekte im Kreise der lombardischen Armen fand, und die sich in ihrer Eigenthümlichkeit vornehmlich in der Constituirung eines eigenthümlichen Sektenordo ausprägte, auf die Bedeutung mitbestimmend eingewirkt habe, welche sich im Kreise der eigentlichen Waldenser, die enger an die Entwickelung der eigentlichen waldensischen Predigergenossenschaft geknüpft war, mit der Würde des Majoralis verbunden hat. Wir würden bei einer solchen Verneinung zu willkürlich

jene Reminiszenzen an die Entwickelung der Sekte im Kreise der lombardischen Armen übersehen, welchen wir in den Sätzen auch der späteren, von den lombardischen Armen verschiedenen Waldenser begegnen. Auch lag es der Natur der Dinge gemäß nahe, daß die, wenn auch auseinandergehenden, doch immer sehr nahe verwandten Entwickelungen nicht ohne gegenseitigen Einfluß auf einander blieben. Allein es läßt sich nicht übersehen, daß doch dieser Einfluß, den die Entwickelung der lombardischen Armen auf die der Sekte überhaupt vielleicht ausgeübt hat, und das, was diesem Einflusse zuzuschreiben ist, keineswegs sicher erkennbar ist, um so weniger, je mehr es in der eigenthümlichen Stellung, welche die waldensische Predigergenossenschaft zwischen einem freien kirchlichen Vereine und dem geordneten Amte des kirchlichen Klerus einnahm, begründet war, daß die Ordnung innerhalb dieser waldensischen Genossenschaft, wie sie sich rein aus sich selbst bildete, auch ohne irgend einen fremden Einfluß eine solche Gestalt annehmen konnte oder vielmehr annehmen mußte, die in mancher Beziehung der Ordnung des kirchlichen Ordo ähnlich war. Es mußte dies um so mehr geschehen, je mehr die waldensische Predigergenossenschaft innerhalb der Sekte die Stellung des geordneten Predigt- und Seelsorge-Amtes einnahm. Bei der Unsicherheit, welche somit der bestimmten Entscheidung der aufgeworfenen Frage entgegensteht, erscheint es uns als die Hauptsache, daß nicht verkannt werde, daß die dreifache Gradabstufung unter den Waldensern (Majoralis, Major, Minor) keineswegs mit der dreifachen Gradabstufung der klerikalen Hierarchie (Bischof, Presbyter, Diakon) zusammenfällt, sondern daß dieselbe, wie sie auf wesentlich anderen Grundlagen entstanden ist, so auch fortwährend nach ihrem eigenthümlichen Charakter von der letzteren verschieden geblieben ist. Um die von uns angegebenen Gründe, die für die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht werden können, zu entkräften, machen wir zunächst darauf aufmerksam, daß der Satz von dem allein anzuerkennenden dreifachen Ordo, wie er sich in den Geständnissen des Joh. de Vienna im Einklang mit der unter den lombardischen Armen früher herrschenden Ansicht findet, überall keinen Schluß auf eine in der Sekte wirklich bestehende Institution gestattet. Wir treffen viele andere Sätze der Waldenser über Falsches und Irrthümliches im römischen Kirchenwesen an, denen

doch keineswegs eine eigene, reinere Darstellung in der Sekte selbst enspricht, in der es ja überhaupt nicht auf eine eigene, reine Darstellung des kirchlichen Lebens abgesehen war. Auch in Morels Bericht finden wir die Frage aufgeworfen, ob die dreifache Abstufung des Ministerium in Episcopat, Presbyterat und Diakonat auf Grund der betreffenden Stellen in den Briefen des Paulus an Timotheus und Titus, so wie auf Grund davon, daß einige der Apostel als Säulen bezeichnet würden, nothwendig sei. Daß aber diese Frage, die auch noch damals die Waldenser beschäftigte, bis dahin doch eine mehr nur theoretische geblieben war, die erst jetzt, da es sich um die selbständige Constituirung eines eigenen kirchlichen Lebens handelte, zu einer praktischen wurde, geht mit der bestimmtesten Evidenz aus dem Zusatze Morels hervor: „His tamen gradibus inter nos non utimur." Aus eben diesem Zusatze geht aber weiter hervor, daß die Auffassung der böhmischen Brüder von der Würde des Stephan in Oesterreich keine durchaus entsprechende gewesen sein kann, wenn sie denselben für einen Bischof der Waldenser ansahen; denn es ist durchaus unwahrscheinlich, daß sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts die Verfassung der Waldenser so wesentlich verändert haben sollte, in einer Zeit, wo der eigentliche Gestaltungstrieb in der Sekte lange erloschen war, und das Leben der Sekte überall nur das des dahinsinkenden Alters war. Wenn aber ferner der Umstand, daß schon im Anfange des 14. Jahrhunderts die Messe nur von dem Majoralis in der Sekte gefeiert zu sein scheint, auf eine demselben im Unterschiede von den waldensischen Predigerbrüdern als solchen eigenthümliche sacerdotale Würde hinzuweisen scheint, so tritt doch dem eine andere, nicht minder wahrscheinliche Betrachtung entgegen, daß es nämlich sehr nahe lag, wenn der spätere Gebrauch in der Sekte die Administration des Abendmahls allein dem Majoralis zuwies, als diese Administration sich immer mehr nur auf eine solche innerhalb der engeren Genossenschaft der Predigerbrüder selbst beschränkte, die nur in einzelnen Fällen Statt fand, wo wohl überhaupt nach der späteren Ordnung die Thätigkeit des Majoralis in den Vordergrund trat, wie z. B. bei der Aufnahme neuer Mitglieder in die Predigergenossenschaft, wobei das Abendmahl nach Morels Aussage gefeiert wurde. Die gewichtigsten positiven Gründe aber, die uns verbieten, die Gradabstufung

unter den Waldensern mit der des kirchlichen Ordo zu verwechseln, liegen in dem eigenthümlichen Charakter der waldensischen Predigergenossenschaft selbst. Die Gradabstufung, die wir unter ihnen wahrnehmen, hat ihren Ursprung in dem alten Gebrauche, wonach die waldensischen Predigerbrüder, in Nachahmung des an die Apostel bei ihrer Aussendung vom Herrn gerichteten Befehls, der Regel nach zu zwei und zwei umherziehen und zusammen wirken sollten. Auf diesem Gebrauch beruht die Unterscheidung zwischen den Majores und Minores. Man muß festhalten, daß diese Unterscheidung nicht auf der Verschiedenheit des Amtes beruhte: daß vielmehr beide Klassen von Anfang an wesentlich durch die Einheit desselben apostolischen Amtes verbunden waren. Darin liegt der Grund, daß die Minores im Unterschiede von den Majores niemals zu der Stellung des Diakonats gegenüber einem von diesen repräsentirten Presbyterat herabsinken konnten, wenn auch beide Klassen in ein verschiedenes Verhältniß zur Ausübung desselben einen Amtes traten. Welcher Art auch immer das Verhältniß der Unterordnung war, in welches die Minores zu den Majores traten, diese Unterordnung wird immer keine andere als die der Jüngeren in der Gemeinschaft desselben Amtes gewesen sein, dem sie sich unter der Leitung der älteren Brüder widmen und zu dem sie sich zugleich unter dieser Leitung mehr und mehr heranbilden sollen. So nehmen wir denn allerdings schon in den Geständnissen in den toulouser Protokollen wahr, daß immer einer, wohl der ältere, von den zusammen umherziehenden Brüdern als Prediger und Beichtvater in den Vordergrund tritt, während der andere nur eine mehr begleitende und unterstützende Stellung neben jenem eingenommen zu haben scheint (vgl. die Geständnisse im Lib. sent. S. 351 ff. S. 364 ff.); aber wir treffen auch auf Andeutungen, daß beide gepredigt haben (vgl. z. B. ebendas. S. 354). So berichtet auch Morel, daß der ältere dem jüngeren Bruder immer vorangegangen sei „honore, dignitate et administratione“ und daß er als „magister“ diesem letzteren vorgesetzt sei: aber wo er von der Aufnahme der jungen Barben spricht, da sagt er, daß sie aufgenommen seien „in Presbyterii et praedicationis officium,“ und sofort „ad evangelizandum“ ausgesandt seien. Es ist somit wohl klar, daß die Minores zur Zeit Morels nicht das biblische Diakonat neben dem Presbyterat repräsentirten, und es stimmt

also seine Darstellung über die waldensischen Prediger gut damit zusammen, wenn Morel außerdem ausdrücklich verneint, daß der dreifache Ordo unter den Waldensern üblich gewesen, und damit verbietet, die Unterordnung der jüngeren unter die älteren Brüder, von welcher er berichtet, als einen Unterschied des Ordo oder des Amtes zu fassen. In dem Majoralis tritt uns dann, wie dies schon durch den Namen angedeutet wird, die oberste einheitliche Abspitzung der Ordnung entgegen, die in dem Unterschiede zwischen den Minores und Majores ihre Basis hat. Was die eigentliche Bedeutung dieser Würde in der Sekte betrifft, so sind wir zu sehr von bestimmten Nachrichten verlassen, um eine genauere Bestimmung derselben wagen zu dürfen. Doch scheint es, als ob mit derselben die obere regimentale Leitung der Predigergenossenschaft verbunden, und so diese Würde der der kirchlichen Prälatur ähnlich gewesen wäre, ohne daß man sagen könnte, wie sich genauer die Rechte dieser Prälatur gegen die der waldensischen Predigergenossenschaft abgegrenzt hätten. Wenn es übrigens in den Geständnissen der Hugueta heißt, daß der Majoralis seine Macht, die mit der des Papstes verglichen wird, von Gott und denen habe, die ihn in seine Stellung eingesetzt hätten, so ist hier, wie schon bemerkt, nicht an die Mitglieder der Sekte überhaupt zu denken, so daß auf diese Weise eine von der Predigergenossenschaft als solcher unabhängige Prälatur in der Sekte begründet gewesen wäre, sondern wohl nur an die Predigerbrüder selbst, welche unter sich Obere des Predigerbundes wählten, denen bestimmte Rechte betreffs der Ordnung und des Regiments übertragen waren. Uebrigens scheint es nicht, als habe es in der Sekte der Waldenser immer nur einen Majoralis gegeben. Es gab wohl derselben mehrere neben einander, vielleicht für die verschiedenen Provinzen verschiedene, gleichsam Provinziale der Sekte. Darauf weist wenigstens das Vorkommen eines solchen in Oesterreich hin; denn für nichts anderes, als für einen solchen Majoralis werden wir den Stephan zu halten haben, durch welchen die böhmischen Brüder ihre neu geordneten Geistlichen weihen ließen. Bei der Verwandtschaft zwischen der Würde eines waldensischen Majoralis und der eines kirchlichen Prälaten erklärt es sich zur Genüge, daß die böhmischen Brüder, denen die Eigenthümlichkeit der waldensischen Predigergenossenschaft fremder war und die dieselbe unter dem Gesichtspunkte eines eigenthüm-

lichen Klerus betrachteten, ohne Weiteres in dem Majoralis einen Bischof der Sekte zu sehen glaubten und ihn als einen solchen bezeichneten. —

Obwohl in Betreff des Verhältnisses, in welches unter den Waldensern die eigene Verwaltung priesterlicher Funktionen zu dem Amte und Berufe der Predigerbrüder trat, manches dunkel blieb und nicht genau genug auf Grund der Nachrichten darüber bestimmt werden konnte; glauben wir doch wenigstens den Satz begründet zu haben, daß man den Waldensern nach ihrer ursprünglichen, die reinere Entwickelung derselben fortdauernd bestimmenden, Eigenthümlichkeit keineswegs solche Grundsätze zuschreiben darf, durch welche Recht und Befähigung zu den priesterlichen Funktionen allen Christen als solchen ohne weiteren Unterschied principiell zugesprochen wäre, am allerwenigsten die evangelische Idee vom allgemeinen christlichen Priesterthume. Wir haben gesehen, daß Grundsätze wie Praxis, die sich der Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums am meisten zu nähern scheinen, obwohl ihnen doch der wahre Kern dieser Idee ganz und gar fremd bleibt, nicht sowohl der eigenthümlichen Entwickelung der Sekte der Waldenser angehören, sondern nur vorübergehend von außen her und nur in einzelnen Kreisen Einfluß auf jene Entwickelung gewinnen, während nach den Schwankungen, welcher die Entwickelung der Sekte im Laufe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts unterworfen gewesen ist, bald als die allgemein herrschende, bleibende Praxis eine solche hervortritt, welche den ursprünglichen, der Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums entgegengesetzten Grundsätzen der von Petrus Waldus herstammenden waldensischen Predigerbrüder entspricht. Wir sind daher wohl berechtigt, einzelne Aussagen katholischer Berichterstatter vornehmlich aus der letzten Zeit des Mittelalters, wie z. B. des Pseudo-Rainer, wonach die Waldenser die Kraft des Consecrirens einem jeden Laien zugesprochen hätten, für eine ungenaue Uebertreibung des Satzes zu halten, wonach die Waldenser die kirchliche Ordination allerdings nicht für eine nothwendige Bedingung hielten, ohne doch damit schon Befähigung und Berechtigung zu den priesterlichen Funktionen, ohne jede anderweitige Bedingung, jedem christlichen Laien als solchem zusprechen zu wollen. Wir glauben um so mehr hierzu berechtigt zu sein, je mehr selbst bei diesen spätesten Berichter-

stattern auch noch solche bestimmtere Formulirungen des waldensischen Satzes vorkommen, in denen auf die Bedingung der vollkommneren Weise des guten Lebens, auf die die Waldenser Berechtigung und Befähigung zu den priesterlichen Funktionen ursprünglich gründeten, hingewiesen wird.

Indem wir in unseren bisherigen Untersuchungen der Entwickelung der von Petrus Waldus gestifteten Predigergenossenschaft und dem, was sich in der Gestaltung des christlichen Lebens in der Sekte daranschloß, nachgingen, haben wir die Betrachtung des principiellen Standpunktes der Idee vom christlich frommen Leben, welche die waldens. Entwickelung beherrscht, und auf welcher sich auch die von Petrus Waldus gestiftete Predigergenossenschaft erhob, mehr zurücktreten lassen müssen. Es ist nothwendig, unsere Untersuchung jetzt auf diesen Punkt zurückzulenken. Erst dann, wenn wir die Auffassung vom Wesen des christlichen Lebens, die der waldensischen Entwickelung zu Grunde liegt, sowohl in ihrem Verhältniß zum mittelalterlichen Katholizismus, wie zum evangelischen Protestantismus näher erkannt haben, wird sich uns das Bild von der ursprünglichen Gestalt der Sekte zu einem genügenden Abschluß vollenden. Auch die Entwickelung der waldensischen Predigergenossenschaft, wie sie uns in den obigen Untersuchungen entgegengetreten ist, und wie sie uns mehrfach auf die ihr zu Grunde liegende Auffassung vom Wesen des christlich frommen Lebens im Verhältniß zur katholischen Denkweise zurückwies, wird erst durch diese nähere Untersuchung über den Standpunkt, den die waldensische Sekte mit ihrer Auffassung vom christlich frommen Leben einnahm, ihre tiefere Erklärung und Begründung finden, wie andererseits durch jene von uns in den Vordergrund gestellte Untersuchung über die waldensische Predigergenossenschaft die Untersuchung über den eigenthümlichen Charakter des christlich frommen Lebens der Waldenser insofern vorbereitet ist, als die wahrgenommenen Erscheinungen uns abhalten müssen, der gewöhnlichen Darstellungsweise folgend von der ungegründeten Voraussetzung einer principiellen Verwandtschaft des waldensischen Standpunktes mit dem der Reformation auszugehen. Die Erscheinungen, die uns in der Gestaltung der waldensischen Prediger-

genossenschaft entgegengetreten sind, sind der Art, daß sie auf eine Auffassungsweise vom Wesen des christlichen Lebens und der christlichen Frömmigkeit bei den Waldensern schließen lassen müssen, die dem Standpunkte des mittelalterlichen Katholizismus näher verwandt ist, als dem Standpunkte des evangelischen Protestantismus des 16. Jahrhunderts.

Wir müssen hier zunächst die Betrachtung der Sätze wieder aufnehmen, durch welche die Waldenser ihre freie Prädikantenthätigkeit der römischen Hierarchie gegenüber zu rechtfertigen suchten (vgl. oben S. 171 ff.). Wir haben gefunden, daß sich die Waldenser allerdings des formalen Grundsatzes des Protestantismus bemächtigt hatten, insofern sie dem Recht der Kirche gegenüber das göttliche Recht als das höhere geltend machten, und die Begründung dieses höheren göttlichen Rechts, gegenüber der kirchlichen Tradition und Gesetzgebung, in der heiligen Schrift suchten, obwohl wir uns im Fortgange der Untersuchung nicht verbergen konnten, daß die waldensische Anwendung dieses an sich richtigen formalen Grundsatzes sofort dem Irrthum anheimfiel, indem sie das auf der heiligen Schrift beruhende freie, von der Kirche unabhängige Recht der apostolischen Predigt für sich selbst bestimmter aus dem Grunde beanspruchen zu können glaubten, weil die Beschaffenheit ihres subjectiven frommen Lebens dem der Apostel entspräche. Es ist nothwendig, daß wir hier näher auf die Fassung und die Bedeutung eingehen, welche dieser formale Grundsatz von dem auf die heilige Schrift gestützten höheren, göttlichen Rechte im Gegensatze gegen das falsche römische Princip von der Autorität der Kirche unter den Waldensern gefunden hat.

Was zunächst das Verhältniß der Waldenser zur heiligen Schrift betrifft, auf deren normative Autorität sie sich dem Princip von der Autorität der Kirche gegenüber berufen, so steht durch die ältesten Zeugnisse fest, daß sie die heilige Schrift mit dem größten Eifer trieben, wie denn schon Petrus Waldus durch das Lesen der heil. Schrift zu seiner eigenthümlichen Lebensweise und Thätigkeit erweckt wurde. Sie besaßen und gebrauchten die heil. Schrift in der Landessprache und lernten bedeutende Stücke derselben auswendig. (Man vgl. das Nähere darüber bei Herzog

a. a. O. S. 17 f., wo man auch die Stellen aus Nobla Leyczon angeführt findet, in denen auf die heil. Schrift N. Testaments als auf das neue Gesetz, dem Gehorsam geleistet werden müsse, hingewiesen wird.) — An den Gebrauch der heil. Schrift, wie er unter den Waldensern Statt fand, knüpft sich die Frage, welche bestimmtere Stellung die Waldenser zum Unterschiede des Alten und Neuen Testaments eingenommen haben? Vieles weist nämlich darauf hin, daß die Waldenser das A. Testament vernachlässigt und in seiner bleibenden Bedeutung auch für das Volk des neuen Bundes nicht erkannt haben. Es führte uns darauf schon früher die Wahrnehmung der Differenz, die zwischen Morels ursprünglichem Bericht und der waldensischen Bearbeitung desselben in Beziehung auf die von den Barben auswendig zu lernenden Stücke der Schrift besteht (vgl. oben S. 64). In der Nobla Leyczon tritt uns nun weiter bestimmt die Auffassung entgegen, wonach die Waldenser das A. und N. Test. einseitig unter dem Gesichtspunkte der abrogirten alten und der an die Stelle derselben getretenen neuen Gesetzgebung einander gegenüberstellten, während man von der tieferen Einsicht in das Verhältniß beider Offenbarungsstufen unter dem Gesichtspunkte des Unterschiedes zwischen Gesetzesoffenbarung und Heilsoffenbarung keine Spur findet. So aber konnte das A. T. der neuen Gesetzesoffenbarung gegenüber für die Waldenser keine feste, auch für die Christen noch fortdauernde Bedeutung gewinnen. Dazu kommt, daß sich die katholischen Polemiker gerade in den Hauptcontroverspunkten, wie bei der Rechtfertigung der römischen Ansicht vom Priesterthum und vom Purgatorium, vorzüglich auf alttestamentliche Beweisstellen stützten, wogegen dann die Waldenser hervorheben, daß das Alttestamentliche vergangen und abrogirt sei, womit es nicht in Widerspruch steht, wenn die Waldenser, wie aus den ältesten katholischen Streitschriften bestimmt hervorgeht, auch alttestamentliche Beweisstellen, die für ihre Ansicht sprachen, geltend machten, da solche Stellen gerade den katholischen Polemikern mit dem größten Gewicht entgegengehalten werden konnten, als solche, die im A. Test. selbst das Vergängliche seiner Institutionen bezeugen, indem sie auf das Neue hinweisen, das an seine Stelle treten sollte. Wir finden die bezeichnete Stellung der Waldenser zum A. Test. bestimmt bezeugt, durch den Vorwurf, der ihnen von Yvonetus gemacht wird: „Vetus Testamentum non habent

vel recipiunt, sed evangelia, ut per ea nos impugnent et se defendant, dicentes, quod superveniente evangelio vetera omnia transierunt.“ Diese Aussage des Yvonetus kann nicht durch die des Pseudo-Rainer entkräftet werden, wonach sich die Waldenser des A. wie des N. Testaments bedient hätten. Sie ist nur den obigen Bemerkungen gemäß auf ihren wahren Gehalt zu beschränken. Ungerechtfertigt würde es allerdings sein, wollte man, den Gegensatz überspannend, die Vernachlässigung des A. Testaments, wie sie unter den Waldensern die Folge ihrer zweifelhaften Stellung zum A. Testamente, als der alten durch die Gesetzgebung des N. Testaments abrogirten Gesetzgebung, war, als eine gänzliche Verwerfung desselben fassen, oder gar dieser Verwerfung die Gründe unterschieben, die der manichäisch-catharischen Verwerfung des A. Testaments zu Grunde lagen. Diese Gründe sind der waldensischen Sekte gänzlich fremd, die vielmehr die alte Gesetzgebung, wenn auch als die durch die neue abrogirte, doch als die desselben einigen Gottes betrachtete. So unterscheidet denn auch Moneta in dieser Beziehung ganz bestimmt zwischen den Waldensern und den Catharern, indem er hervorhebt, daß die Zeugnisse aus dem A. Test. außer den aus den Propheten genommenen gegen die Catharer nichts vermögen, weil sie von diesen verworfen würden, wohl aber gegen die Waldenser (vgl. u. a. Mon. a. a. O. lib. V. cap. IX. §. 1 u. 2.). So liegt auch kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die Waldenser auch einzelne Schriften des A. Testaments unter sich gebraucht und auswendig gelernt haben, die weniger eng mit der alttestamentlichen Gesetzgebung als solcher zusammenzuhängen scheinen. Es gilt dies vornehmlich vom Buche Hiob, das viele unter ihnen auswendig gewußt haben sollen (Pseudo-Rainer), und das ihrem Ideenkreise sehr entsprechend war, in welchem, wenigstens in der späteren Zeit (im 15. Jahrh.), die Betrachtungen über Zweck und Bedeutung der Leiden in diesem Leben eine wichtige Rolle spielten, wie dies u. A. auch durch die (aber wohl nicht ursprünglich) waldensischen Schriften über diesen Punkt (de tribulationibus) bezeugt wird.

Was nun weiter die Anwendung des formalen Princips von der über der Kirche stehenden Autorität der Schrift betrifft, so hat sich dieselbe auch in den ältesten Zeiten der Sekte keineswegs darauf beschränkt, daß man auf dasselbe das freie Recht

der apostolischen Predigt gründete, sondern man hat es auch schon damals in anderen Beziehungen gegen die Traditionen und Constitutionen der römischen Kirche geltend gemacht. Moneta (lib. V. cap. 6.) führt als Irrthum der Waldenser auch den mit auf, daß sie, mit Berufung auf Stellen wie Deuter. 4, 2 u. 12, 31; Proverb. 30, 6; Jes. 29, 13; Matth. 15, 9; Phil. 3, 15; Röm. 15, 18; Gal. 1, 9, behauptet hätten, die Kirche könne keine neuen Constitutionen machen. Nach Moneta hätten sie auf Grund dieses Satzes zunächst die von der römischen Kirche willkürlich festgestellten Eheverbote als ungültig verworfen. Doch geht aus Monetas Schrift selbst hervor, daß die Waldenser auch noch andere Punkte derselben Kritik unterwarfen (vgl. ebendas. cap. VIII., wo nur nicht bei allen einzelnen Punkten bestimmt hervortritt, ob der Vorwurf die Waldenser zugleich mit den Catharern trifft, und cap. X. de Sabbato). Es war nur eine nothwendige Consequenz ihres gegen den Ordo und die darauf gegründete falsche heiligende Kraft (Benediktionskraft), die dem Klerus zugeschrieben wurde, wenn die Waldenser zugleich alle davon abgeleiteten Heiligkeiten leugneten, die Heiligkeit geweihter Kirchen, die Heiligkeit geweihten Wassers und Salzes, geweihter Begräbnißplätze, geweihter Zeiten u. s. w. Diese von dem Willen der Kleriker abhängigen Heiligkeiten mußten die Laienschaft von eben diesem Willen abhängig machen, so lange man in denselben ein Nothwendiges anerkannte. Schon vom Abt Bernhard (cap. XII.) erfahren wir, daß die Häretiker das Haus Gottes, das Haus des Gebets verachteten, und lieber „in stabulis vel in cubiculis, seu in thalamis," als in den Kirchen beten wollten, und daß sie sich dabei auf die Worte des Stephanus Apstgsch. 7, 48 ff. beriefen. Nach Stephanus de Borb. verspotteten sie die „dedicationes et consecrationes Ecclesiarum et Altarium, vocantes Festa lapidum." „Item dicunt," heißt es weiter bei Stephanus, „omnem terram aequaliter a Deo consecratam et benedictam; coemeteria christiana contemnant et ecclesias." — „Dicunt, nullam esse sanctitatem, nisi in bono homine vel muliere." — „Item, irrident cantus ecclesiae et Officium divinum, dicentes, quod illi videntur Deum irridere, qui ei cantant, quae dicunt, quasi non aliter intelligeret, nisi cantaretur ei, vel cantando peteretur ab eo." Hierher gehört es auch, wenn sie sich nach Stephanus nicht an gewisse Fasttage

binden lassen wollten, obwohl sie, wie anderweitig feststeht, das Fasten selbst keineswegs verwarfen; und Stephanus trifft richtig die eigentliche Bedeutung auch dieses Widerspruchs gegen die Kirche, wenn er gleichsam zusammenfassend hinzufügt: „Item obedientiam Romanae ecclesiae omnino evacuant.“ Außer dem Gegensatze gegen den römischen Ordo und seine Consequenzen waren es dann vornehmlich noch zwei Sätze, aus denen sich für die Waldenser von den frühesten Zeiten an eine Reihe von Negationen ergab, die sich gegen die Weise des römischen Kultus richteten, wie sie sich gerade in der Zeit der Waldenser bestimmter entwickelte: der Satz, daß Gott ausschließlich Anbetung gebühre, und der Satz, daß das Purgatorium eine ungegründete Erdichtung sei. Aus dem ersteren dieser beiden Sätze folgte, daß die Waldenser die Anbetung der Heiligen, des Kreuzes, der Hostie (vgl. Stephanus), der Bilder (vgl. Moneta a. a. O. lib. V. cap. 8. §. 10), so wie alles das verwerfen mußten, was sich an den Heiligen- und Bilderdienst anschloß, also vor Allem die Heiligenfeste. Aus der Verwerfung des Purgatoriums folgte, daß man auch alle Darbringungen, Fürbitten, Messen u. s. w. für die verstorbenen Gläubigen verwerfen mußte, durch welche man die Zeit der Strafen im Fegfeuer abkürzen und ihre Härte mildern zu können meinte, so wie überhaupt alle die Gebräuche der Kirche, welche die Lehre vom Fegfeuer zur Voraussetzung haben, z. B. das Ablaßwesen, sofern es sich auf die Strafen im Purgatorium bezog.

Es ist übrigens klar, daß der Umfang dieser gegen die römischen Traditionen und kirchlichen Gesetze sich richtenden negativen Kritik, die, von bestimmten materiellen Gesichtspunkten hervorgerufen, ihre Begründung auf das formale Princip stützen mußte, ein solcher war, der sich im Forgang der Zeit immer weiter ausdehnen mußte, je nachdem die fortschreitende falsche Entwickelung der römischen Kirche dieser Kritik neuen Stoff darbot, oder je nachdem die Sekte die Consequenzen ihrer Gesichtspunkte weiter ins Einzelne verfolgte, oder auch neue ähnliche Gesichtspunkte in derselben Geltung gewannen. Es wird daher schwer sein zu bestimmen, wie weit der Umfang dieser Kritik in bestimmten Zeiten gereicht hat. Nur wird man auch hier nicht die Summe der einzelnen Negationen einer späteren Zeit ohne Weiteres in die frühern Zeiten zurücksetzen dürfen. Auch in dieser

Beziehung wird man also sich hüten müssen, die gerade in Betreff dieser Punkte reiche Darstellung, wie sie sich in der Nachricht über die Ketzer in Augsburg um 1393 findet, oder die Darstellungen eines Pseudo-Rainer und eines Pillichdorf zur Grundlage der Darstellung der Sekte in den früheren Zeiten derselben zu machen [1].

---

[1] Besonders interessant ist in Betreff dieser gegen die römischen Traditionen gerichteten negativen Kritik das Verhältniß zwischen der waldensischen Sekte und den böhmischen Sekten, besonders den Taboriten. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir in der Summe der gegen die Tradition der römischen Kirche gerichteten Negationen, die wir später unter den Taboriten wieder antreffen, bei denen sie geradezu in den Mittelpunkt der Opposition traten, den Einfluß wahrnehmen, den das Waldensische auf die Entwickelung der Taboriten ausgeübt hat. Man halte nur, um sich davon zu überzeugen, die Negationen der Confessio Taboritarum mit denen zusammen, wie sie uns, aus der waldensischen Entwickelung, wenn auch nicht ohne neue fremde Einflüsse, hervorgegangen, als Eigenthum der augsburgischen Ketzer am Ende des 14. Jahrhunderts entgegentreten. Der Unterschied, der zwischen den Taboriten und den Waldensern in Betreff dieser Negationen besteht, liegt nicht sowohl in der Summe der einzelnen Sätze selbst, als vielmehr in dem verschiedenen Gebrauch, der unter den Taboriten davon gemacht wurde und der nothwendig auch eine neue Behandlung dieser Punkte selbst zur Folge haben mußte. Da die Waldenser keine positive kirchliche Neuschöpfung unternahmen, so blieben ihre Negationen rein theoretische, die, ohne praktisch in die Gestaltung des kirchlichen Lebens einzugreifen, blos den Inhalt einer über die unverändert gelassene Aeußerlichkeit sich hinwegsetzenden, über dieselbe spottenden Kritik ausmachten. So kam es, daß diese Kritik eine blos negirende blieb und, des temperirenden Gegengewichts der lebendigen Praxis entbehrend, sich maßlos in allerlei Einzelnheiten zersplitterte, ohne über der Negation sich der wahren Position, ihres Inhalts und ihrer Bedeutung, bewußt zu werden; — daß diese Kritik einen mehr nur zerstörenden, nicht zugleich aufbauenden Charakter annahm, indem sie, immer nur die absolute Nothwendigkeit der einzelnen Punkte des äußern Gottesdienstes leugnend, nicht dazu fortschritt, die relative Nothwendigkeit derselben im Zusammenhange des geordneten christlichen Gemeinschaftslebens zu erkennen und sie demgemäß vom römischen Irrthum frei in ihrem wahren Wesen zu erfassen. Ganz anders mußte sich dies bei den Taboriten gestalten, die von Anfang an darauf ausgingen, ein eigenes, öffentliches Kirchenwesen in reinerer Weise zu gründen. Es mußte unter den Taboriten der Gegensatz gegen das römische Kirchenwesen immer mehr aus der bloßen Negativität zurückgerufen werden. Man nimmt dies wahr, wenn man die Entwickelung unter den Taboriten von 1420 bis 1410 verfolgt (vgl. oben

Es ist ein anerkannter Satz, daß das formale Princip des Protestantismus für sich allein nicht genügt, um das wahre christliche Leben in den Einzelnen oder in der Gemeinschaft zu begründen. Es muß von dem wahren Materialprincip des christlichen Lebens gebunden und geleitet sein, um über das Einzelne und Aeußerliche der Schrift hinaus zum inneren und freien Verständniß des eigentlichen Kernes und Mittelpunktes der Schriftwahrheit vordringen zu können, von wo aus erst alles Einzelne sein wahres Licht und inneres Verständniß gewinnt. Ohne jenes wahre Materialprincip der christlichen Lebenswahrheit fehlt uns der Schlüssel, der uns den wahren und lebendigen Sinn des Worts erschließt, das sich nun in seiner unerschlossenen Aeußerlichkeit für uns zum bindenden Gesetzesbuchstaben verwandeln muß. Eine Kritik aber, welche auf dem Grunde der so in seinem innern wahren Sinne unerschlossen gebliebenen Schrift gegen die erscheinende Wirklichkeit des christlichen Lebens in der Kirche gerichtet wird, kann keine wahre sein, kann nicht die Wahrheit von dem Irrthum scheiden und gegen ihn vertreten, und muß zudem das christliche Leben einer Knechtschaft dem zum äußerlichen Gesetz gewordenen Buchstaben der Schrift gegenüber unterwerfen, wodurch die Freiheit des Christenmenschen, die darin ruht, daß der Wiedergeborene mit seinem eigenen neuen Leben in der offenbarten Wahrheit lebt und webt, nicht minder, wenn auch in ganz anderer Weise aufgehoben wird, als durch die Kirche, die die Gewissen mit ihrer äußeren Autorität an der Stelle jener offenbarten Wahrheit binden will.

---

die Anm. S. 78). Es zeigt sich uns vor allen Dingen klar darin, daß von der Conf. Tabor. in den Dingen des Kultus neben dem auf der lex Christi im N. Testament gegründeten Absolut-Nothwendigen eine Sphäre des Relativ-Nothwendigen anerkannt wird, die nach den Gesichtspunkten des Dienlichen und Ordnungsgemäßen zu beurtheilen sei. Nur in den Stücken des Kultus, welche sich die eigene Praxis der Waldenser angeeignet hatte, bei der Beichte und beim Abendmahl, sehen wir auch sie schon früher genöthigt, die Position neben der Negation des Falschen hervorzuheben. Wir bemerken dies z. B. darin, wenn sie es als das Wesentliche bei der Consecration bezeichnen, daß die Einsetzungsworte gesprochen werden. Wir werden es weiter bei ihrer Ansicht über das Wesentliche der Beichte zu bemerken Gelegenheiten haben, der wir bald unsere Aufmerksamkeit näher werden zuwenden müssen.

So tritt uns denn die Frage entgegen, ob das Formalprincip des Protestantismus, wie es von den Waldensern gegen die kirchliche Autorität geltend gemacht wurde, auch von dem wahren Materialprincip gebunden und geleitet gewesen sei, welches zugleich die wahre Einsicht in die Wahrheit der Schrift und in die Wahrheit des wiedergeborenen christlichen Lebens eröffnet? Oder da doch niemals das Formalprincip rein für sich agirend auftritt, sondern stets unter dem bestimmenden Einfluß materialer Gesichtspunkte über Wesen und Wahrheit des christlichen Lebens, welcher Art diese auch immer sein mögen; und da dies auch in der waldensischen Entwickelung der Fall ist, wie wir denn die einzelnen Negationen, welche von Seiten der Waldenser auf Grund ihres Formalprincips gegen die Gestalt des herrschenden Lebens in der Kirche gerichtet wurden, unter einigen wenigen leitenden Gesichtspunkten zu sammeln im Stande waren: so fragt sich bestimmter, ob diese Gesichtspunkte selbst das wahre Materialprincip des christlichen Lebens in sich schlossen, oder welcher Art denn diese materiale Anschauungsweise gewesen ist, unter deren Einfluß die Anwendung des Formalprincips bei den Waldensern, wie die waldensische Entwickelung überhaupt, stand?

Diese Frage kann nur durch eine nähere Untersuchung über den Charakter der christlichen Frömmigkeit beantwortet werden, wie dieselbe von den Waldensern aufgefaßt wurde. Bedenkt man, daß es eben im Gegensatz gegen den sittlichen Verfall in der Kirche die christliche Frömmigkeit war, wie sie die Idee derselben aus der heiligen Schrift schöpften, auf die alle Bestrebungen der Waldenser abzielten, auf welche sie in allen ihren Predigten drangen, die sie zur wesentlichen Bedingung aller priesterlichen Vollmacht erhoben, auf deren Mangel sie ihr gegen den kirchlichen Klerus gerichtetes Verwerfungsurtheil gründeten; so muß es Wunder nehmen, daß man bis jetzt an einer schärferen Charakteristik der von den Waldensern verfolgten Idee von der christlichen Frömmigkeit vorübergegangen ist und sich mit vagen Bestimmungen über diesen Punkt begnügt hat, in dem wir doch ohne Frage den entscheidenden Cardinalpunkt für jede Untersuchung zu sehen haben, die es unternimmt, den charakteristischen Standpunkt der waldensischen Sekte in der Geschichte des christlichen Lebens in der Kirche zu erkennen.

Es ist nicht falsch, aber durchaus ungenügend, wenn man

die von den Waldensern befolgte christliche Frömmigkeit durch die Bezeichnung der biblischen oder bibelgläubigen hinlänglich charakterisirt zu haben glaubte. Es kann dagegen nichts eingewendet werden, sofern damit gesagt werden soll, daß die Waldenser in der Schrift des Neuen Testaments, zu der sie überhaupt als der Norm des christlichen Lebens zurückgekehrt seien, das Bild der von ihnen befolgten christlichen Frömmigkeit gesucht hätten. Aber man darf nur nicht übersehen, daß dadurch noch nichts zur bestimmten Charakteristik der auf diesem biblischen Grunde sich erhebenden Idee der christlichen Frömmigkeit unter den Waldensern beigetragen ist, daß, während wir durch jene Bezeichnnng in Betreff dieser Idee der christlichen Frömmigkeit nur wieder allein auf das Formalprincip zurückgewiesen werden, doch durch dieselbe noch gar nichts über das Materialprincip der waldensischen Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit ausgesagt ist. Und doch ist es eben dies Materialprincip der waldensischen Denkweise über das Wesen der christlichen Frömmigkeit, worauf es uns hier ankommt. Freilich ist es eben jener Unbestimmtheit wegen sehr bequem, bei jener Bezeichnung stehen zu bleiben, wenn es darauf ankommt, den früheren Zustand der Sekte in jenem Halbdunkel stehen zu lassen, welches der Imagination den freiesten Spielraum für das Uebertragen späterer Zustände in die frühere Zeit der Sekte gestattet, vornehmlich, wenn man dabei alles das zurückdatiren zu dürfen glaubt, was mit jener Charakteristik der waldensischen Frömmigkeit als biblischer oder bibelgläubiger nicht im Widerspruch steht. Denn was von alle dem, was die Reformation des 16. Jahrhunderts als die Merkmale der wahren christlichen Frömmigkeit zum bestimmten und klaren Bewußtsein erhoben hat, widerspräche wohl jener ohne alle weitere Bestimmung gelassenen Charakteristik der waldensischen Frömmigkeit? Es muß dieser ungenügenden Charakteristik der waldensischen Frömmigkeit gegenüber der Satz betont werden, daß der Begriff der biblischen Frömmigkeit nach seiner formalen Bedeutung weit davon entfernt ist, den Begriff der evangelischen Frömmigkeit zu erschöpfen, wie er den Standpunkt der durch die Reformation gefundenen wahren Grundsätze über das Wesen der christlichen Frömmigkeit bezeichnet, daß aber jener Begriff der biblischen Frömmigkeit, auf die Idee der Waldenser von der christlichen Frömmigkeit angewandt, sich nicht über

seine blos formale Bedeutung erheben darf, wenn er von der christlichen Frömmigkeit der Waldenser mit Recht soll ausgesagt werden können.

Ein anderes Urtheil, durch welches man den Standpunkt der waldensischen Frömmigkeit, vornehmlich im Gegensatz gegen den durch die kirchliche Praxis genährten Verfall der christlichen Frömmigkeit, charakterisiren will, ist das, daß die Waldenser auf ein wahrhaft bekehrtes Herz, das allein vor Gott wirklichen Werth habe, gedrungen hätten. Auch dieses Urtheil weist auf ein Wahres hin, ohne doch die ganze Wahrheit genügend zu erfassen. Es ist wahr, die Waldenser dringen vor Allem auf die contritio cordis als auf das Wesentliche, und gewiß drückt sich darin ein Ernst des sittlichen Strebens aus, der sich über den sittlichen Verfall in der Kirche hoch erhebt. Indem wir es aber vermeiden, durch ein näheres Eingehen in diesen Punkt einer späteren Untersuchung vorzugreifen, dürfen wir uns hier mit der Bemerkung begnügen, daß die innere Reue noch keineswegs mit der "täglichen Reue" identisch ist, die von den Reformatoren im Gegensatz gegen die pelagianisirenden Verdunkelungen des Begriffs von der wahren christlichen Buße hervorgehoben wurde, sondern daß es sehr wohl auch eine innere Buße des Herzens geben kann, die noch eine pelagianisch falsche ist. So kehrt denn für unsere Untersuchung die noch immer unbeantwortete Frage in der bestimmteren Fassung wieder, ob von den Waldensern das Moment der inneren Buße in wahrer, vom römisch-katholischen Irrthum freier Weise erfaßt und geltend gemacht sei. Nur in diesem Fall würde der materiale Standpunkt der waldensischen Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit der evangelische der späteren Reformatoren gewesen sein.

Die bestimmte Eigenthümlichkeit der evangelischen Frömmigkeit nun, wie sie im Unterschiede gegen die falsche römisch-katholische Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit von den Reformatoren wieder zur Geltung gebracht ist, beruht darin, daß sie vermittelst des wahren protestantischen Materialprincips von der Gerechtigkeit des sündigen Menschen auf Grund der im Glauben angeeigneten freien Gnade Gottes erkannt ist als die Frömmigkeit derer, die im Glauben an die sündenvergebende freie Gnade Gottes in Christo wiedergeboren sind, — als die Glaubensfrömmigkeit der erlösten Kinder Gottes. Um

also die Frage zur Entscheidung zu bringen, wie sich die waldensische Auffassungsweise vom Wesen des christlichen Lebens und seiner Frömmigkeit zu der der Reformatoren verhalten habe, womit sich dann zugleich das Verhältniß derselben zum pelagianisirenden Grundirrthum des mittelalterlichen Katholizismus ergeben würde, müssen wir fragen, ob die Waldenser bereits jenes Materialprincip des evangelischen Protestantismus selbst, das evangelische Princip von der Gerechtigkeit des sündigen Menschen vor Gott, ergriffen haben, und ob sich in den eigenthümlichen christlich-ethischen Grundsätzen, welche von den Waldensern aufgestellt sind, jenes Princip als das sie beherrschende und bestimmende wiedererkennen lasse.

Ob sich die Waldenser bereits von dem pelagianisirenden Grundirrthume der katholischen Entwickelung im Mittelalter frei gemacht und sich des Materialprincips des evangelischen Protestantismus, des Princips von der Gerechtigkeit des sündigen Menschen vor Gott allein aus Gnaden, bemächtigt haben, und ob sie vermittelst dieses Princips zur wahren Einsicht in das Wesen des christlichen Lebens und der christlichen Frömmigkeit vorgedrungen sind, muß sich ergeben, wenn wir ihre, der Entwickelung des mittelalterlichen Katholizismus entgegengestellten Lehrsätze über das Beicht- und Pönitenzwesen, sowie über das Purgatorium näher prüfen, — Lehrsätze, die unter sich wie mit der Lehre von der Versöhnung und Gerechtwerdung des sündigen Menschen vor Gott aufs engste zusammenhängen, und in deren gegen Lehre und Praxis der Kirche geltend gemachten Fassung man den Hauptbeweis für den evangelischen Standpunkt zu sehen gewohnt ist, den die waldensische Sekte mit ihrer Lehreigenthümlichkeit im Unterschiede von der des römischen Katholizismus eingenommen haben soll. —

Um die Stellung, welche die Lehreigenthümlichkeit der Waldenser in Beziehung auf das Beichtwesen zur Entwickelung des Katholizismus einnahm, richtig würdigen zu können, müssen wir zunächst die Veränderung ins Auge fassen, in welcher Lehre und Praxis der Kirche in Betreff dieses Punktes gerade in jener Zeit des Ursprungs der waldensischen Sekte begriffen war. Während nämlich in Folge der veränderten Verhältnisse der Kirche

zum öffentlichen Leben der Staaten das öffentliche Buß- und Beichtwesen der alten Kirche immer mehr zurückgetreten war, gewann die Privat-Buße, Beichte und Absolution, die bereits seit dem 4. Jahrhundert immer mehr Eingang gefunden hatte, immer größere Bedeutung in der kirchlichen Praxis. Es war aber mit dieser Veränderung — und das darf nicht übersehen werden — nothwendig auch eine wichtige Veränderung in der Auffassung vom Wesen und von der Bedeutung der Beichte und Absolution verbunden. In der altkirchlichen Praxis, in ihrer öffentlichen Excommunikation der Gefallenen, in den denselben aufgelegten Pönitenzen und in der Wiederaufnahme derselben, nachdem sie die durch die Canones festgesetzten Büßungen geleistet hatten, tritt uns nur, wenn wir so sagen dürfen, jener äußerste Kreis der an die Ausübung der Schlüsselgewalt sich anknüpfenden kirchlichen Zuchtübung entgegen, durch welche die Gemeinde des Herrn als eine reine Gemeinde erhalten werden soll. Das, was die Kirche auf Grund der ihr vom Herrn gegebenen Schlüsselgewalt für die Gläubigen in der Kirche werden soll, für sie, wie sie im Kampfe mit der täglichen Sünde und mit den aus derselben täglich aufsteigenden Zweifeln stehen, welche den Grund des wiedergeborenen Lebens, die Glaubensgewißheit des um Christi willen uns geschenkten Heils, wankend zu machen und zu zerstören drohen, — das war noch nicht durch die Praxis der alten Kirche verwirklicht und in die rechte Uebung im christlichen Gemeindeleben gebracht. Dieser Standpunkt der altkirchlichen Praxis drückt sich bezeichnend darin aus, daß sich dieselbe blos optativer Absolutionsformeln bediente. Sie wollte durch den Act der kirchlichen Absolution nicht sowohl die Aneignung des Gnadenguts der Sündenvergebung selbst kirchlich oder sakramentlich vermitteln, sondern sie wollte dadurch nur den Zugang zu den Gnadenmitteln der Kirche eröffnen, die in der Gemeinde verwaltet werden. Eben diese andere Seite des kirchlichen Amts der Schlüssel nun, die Bedeutung der Schlüsselgewalt als eines für alle Christen in der Gemeinde nothwendigen Gnadenmittels, ist es, welche in der mittelalterlichen Entwickelung des kirchlichen Lebens durch die Ausbildung der Privat-Beichte und Absolution als einer für alle Mitglieder der Kirche nothwendigen Institution hervorgehoben wird. Und wie es daher nichts Zufälliges ist, wenn jetzt Beichte und Absolution unter die Zahl der kirchlichen

Sakramente aufgenommen wurde, so mußte nothwendig auch die Lehrauffassung vom Wesen dieses Sakraments eine andere werden, da es jetzt darauf ankam, dasselbe unter dem Gesichtspunkte eines kirchlichen Gnadenmittels näher zu begreifen und zu bestimmen. Diese neue Entwickelung der Lehre vom Sakrament der Beichte und Absolution, deren Anfänge schon in den Lehrbestimmungen Peters des Lombarden vorliegen, findet ihren Abschluß erst zur Zeit des Thomas von Aquino, der zuerst das eigentlich sakramentale Moment der Absolution als wirklichen Mittels für die Zueignung der göttlichen Gnade an die Einzelnen bestimmt definirt, wie es bis dahin noch nicht geschehen war. Erst zur Zeit des Thomas findet denn auch diese nun abgeschlossene neue Lehrentwickelung ihren bezeichnenden Ausdruck in der veränderten Absolutionsformel, die aus der, noch zu Peters des Lombarden Zeit auch bei der Privatabsolution gebräuchlichen optativen die im späteren Gebrauch der katholischen Kirche gebliebene indicativisch-declaratorische („Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti") geworden ist.

Wir müssen uns nun wohl hüten, den Irrthum der mittelalterlichen Entwickelung des Katholizismus in Betreff der Beichte und Absolution darin zu sehen, daß überhaupt die sakramentale Bedeutung der Absolution als eines für die Gläubigen und ihr Bedürfniß vom Herrn geordneten Gnadenmittels zur Geltung gebracht wurde. An und für sich tritt uns in der Ausbildung des Beicht- und Absolutionswesens nach dieser Seite hin der richtige Zug der kirchlichen Entwickelung entgegen, welcher in der Geschichte der mittelalterlichen Kirche nicht fehlt und nicht verkannt werden darf. Mit Recht hat daher auch die lutherische Lehrentwickelung, wie sie sich in den symbolischen Schriften ausgeprägt hat, das Resultat jener mittelalterlichen Entwickelung nicht schlechtweg zurückgewiesen. Indem sie vielmehr festhält, daß die Absolution und Schlüsselgewalt zum Trost und zur Hülfe gegen die Sünde und das böse Gewissen von Christus im Evangelium eingesetzt sei (vgl. Artic. Smalc. bei Hase S. 331), will sie Auffassung und Gebrauch nur von dem Falschen und Irrthümlichen gereinigt wissen, das sich verderbend in die Entwickelung des Beicht- und Absolutionswesens in der römischen Kirche eingemischt hatte. Dies Falsche in der Ausbildung des

Beicht- und Absolutionswesens aber beruht darin, daß jener an sich richtige Zug der kirchlichen Entwickelung unter den bestimmenden Einfluß der die mittelalterliche Entwickelung des kirchlichen Lebens überhaupt beherrschenden Irrthümer trat. Es mußte die falsche römische Auffassung von der kirchlichen Autorität in göttlichen Dingen nothwendig auch eine falsche Geltendmachung derselben in Betreff des kirchlichen Absolutionsacts zur Folge haben. Es mußte ferner der pelagianisirende Grundirrthum des römischen Katholizismus, der das System der kirchlichen Lehre wie der kirchlichen Praxis nach allen Seiten hin verderbend durchdringt, — die falsche Auffassung vom Wesen der Sünde und ihrer Schuld, die sich in den falschen Unterscheidungen zwischen erläßlichen Sünden und Todsünden, und zwischen ewigen und zeitlichen Strafen ausprägt, sowie die falsche Auffassung vom Wesen des durch Christus für die sündigen Menschen gewonnenen Gnadenguts und seiner Vermittelung mit dem Subject des Menschen zur Wiedergeburt und Heiligung desselben —: es mußte dieser ganze Complex der aufs engste zusammenhängenden und sich gegenseitig bedingenden und bestimmenden Irrthümer nothwendig auch Lehre und Praxis in Betreff des Buß-, Beicht- und Absolutionswesens nach allen Seiten hin falsch bestimmen und das Verhältniß aller einzelnen Momente zu einander verkehren. Daher die falsche Forderung des Beichtens der einzelnen Sünden als Bedingung der für sie zu erlangenden Absolution; daher die falsche Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke, wie sie dem römischen Satisfactionswesen zu Grunde liegt; daher jenes falsche äußerliche Gegenrechnen einzelner guter Werke gegen einzelne zu büßende Sünden, wie es uns in dem römischen Pönitenzwesen entgegentritt. Vor allem aber mußte jener pelagianisirende Irrthum über Sünde und Gnade die Ursache werden, daß im mittelalterlichen Katholizismus der eigentliche sakramentliche Inhalt der Absolution nicht richtig erkannt und somit die wahre Grundlage für eine richtige Einsicht in die wahre Bedeutung derselben und in die rechte Weise ihrer Administration nicht gefunden werden konnte. Erst als durch das evangelische Princip der Reformation jener pelagianisirende Irrthum des römischen Katholizismus überwunden und das göttliche Gnadengut, das den einigen Inhalt aller kirchlichen Gnadenmittel ausmacht, als die auf der Zurechnung des Verdienstes Christi

beruhende Sündenvergebung aus reiner, freier Gnade Gottes ohne alles Mitverdienst des sündigen Menschen erkannt war, konnte auch in Beziehung auf das Gnadenmittel der kirchlichen Absolution erkannt werden, daß sie keinen anderen Inhalt habe, als eben jene um des stellvertretenden Verdienstes Christi willen dem sündigen Menschen ohne alles eigene Verdienst aus reiner Gnade zugerechnete Vergebung der Sünden, und daß also demgemäß einerseits die objective sakramentliche Bedeutung der kirchlichen Absolution in nichts anderem bestehen könne, als darin, daß jene zugerechnete Sündenvergebung dem Einzelnen als göttlicherseits auch für ihn feststehende, auch ihm trotz seiner Schuld wirklich geschenkte zugesichert, sakramentlich bezeugt werde, und daß andererseits die wahre und einzige Form der subjectiven Aneignung des durch die Absolution zugesicherten göttlichen Geschenks in nichts anderm bestehe, als in dem Glauben an das Wort der Absolution; daß aber alles andere, was sich an die kirchliche Verwaltung der Absolution anknüpfen muß, das Urtheil über die Zuläßlichkeit der Einzelnen zu derselben, die kirchliche Zuchtübung, eben nur zur Sphäre der kirchlichen Verwaltung der Absolution gehört, nicht aber zum sakramentlichen Wesen derselben, mit welchem ihm daher auch nicht dieselbe göttliche Gewißheit zukommen kann. Alles dies mußte dem mittelalterlichen Katholizismus fremd und unerkannt bleiben. Im System des römischen Katholizismus tritt an die Stelle der declaratorischen Zusicherung der göttlicherseits für den Einzelnen feststehenden Sündenvergebung das richterliche Urtheil des Priesters darüber, wie es mit der subjectiven Beschaffenheit des Lebens des Einzelnen im Verhältniß zur geforderten Heiligkeit des Lebens stehe, ob es sittlich so beschaffen, so disponirt sei, daß ihm die göttliche Gnade sich mittheilen könne; woran sich dann weiter das Urtheil des Priesters darüber anschließt, was etwa der Einzelne seinerseits zu thun hat, um sich von den entgegenstehenden Sünden zu reinigen. Und während, dem semipelagianischen Synergismus, der semipelagianischen Theilung des Werks der Wiedergeburt und Heiligung zwischen Gott und dem Menschen, ganz gemäß, mit falscher Bedeutung die subjective Seite der poenitentia in ihren drei Theilen hervorgehoben und als mitconstituirendes Moment des Sacraments geltend gemacht wird, wird die Gnadenmittheilung, wie sie durch die priesterliche Absolution begründet gedacht

wird, im Zusammenhang mit der falschen Lehre vom Sakrament überhaupt als die opere operato vollzogene Zuwendung einströmender, nach Wesen und Maß nicht weiter zu bestimmender übernatürlicher Kräfte aufgefaßt.

In dieser durch den pelagianisirenden Irrthum begründeten falschen Entwickelung treffen wir nun schon die römische Lehrauffassung von Beichte und Absolution in der Darstellung Peters des Lombarden an. Peter der Lombarde handelt lib. IV. dist. 18: de remissione sacerdotum über die Frage wie die Priester Sünden vergeben können, und wie sich ihr Sündenvergeben zu dem Sündenvergeben Gottes verhalte. Als die Ansicht, gegen welche er das Sündenvergeben der Priester überhaupt zu erweisen hat, stellt er die an der Spitze seiner Untersuchung auf, wonach man sage, daß, nachdem bereits Gott um der wahren contritio des Herzens willen, welche die innere nothwendige Voraussetzung des ganzen kirchlichen Buß-, Beicht- und Absolutionswesens bilde, dem Menschen die Sünden vergeben habe, man nicht begreifen könne, was der Priester noch zu vergeben haben sollte, dessen Geschäft vielmehr allein darauf sich beschränke, die Büßenden mit dem Bande der zeitlichen Strafen zu binden. Peter wendet dagegen zunächst ein, daß diese Beschränkung der Schlüsselgewalt auf die bloße Gewalt des Bindens etwas durchaus Widersinniges in sich schließe, da der kirchliche Richter (ecclesiasticus judex), der die Macht habe, die Absolution zu verweigern und zu derselben zuzulassen, nicht blos binde, sondern auch löse, wie denn überhaupt beides, Binden und Lösen, zwei Correlata seien, von denen die Wirklichkeit des einen die des andern in sich schließe. Der Priester müsse also in irgend welcher Weise wirklich die Macht des Sündenvergebens kraft der Schlüsselgewalt besitzen. Nun aber will doch Peter keineswegs dem widersprechen, daß Gott dem Menschen wegen der contritio cordis die Sünden vergebe, und daß er dies selbst und durch sich selbst thue. Und weiter giebt er zu, daß der Priester mit diesem Sündenvergebungsact Gottes, welcher das Herz innerlich vom Flecken der Sünde reinige und von der Schuld der ewigen Strafe löse, nichts zu thun haben könne. Er selbst vertheidigt diesen Satz sodann gegen die, welche behaupten, Christus allein erwecke zwar innerlich die Seele zum neuen Leben, aber den Priestern habe er es überlassen, von der

Schuld der ewigen Strafe zu lösen, wie Christus auch zwar selbst den Lazarus im Grabe lebendig gemacht und aus demselben hervorgerufen, dann ihn aber den Aposteln übergeben habe, um den Gebundenen zu lösen. Peter hebt hervor, daß, wer innerlich zum neuen Leben in der Liebe erweckt sei, innerlich den heil. Geist empfangen habe, auch nicht mehr an die Schuld der ewigen Strafe vor Gott gebunden sein könne. Da nun aber doch — so wird nun von Peter weiter geschlossen — den Priestern auf Grund der Schlüsselgewalt die Gewalt des Sündenvergebens irgendwie zustehe, so müsse ihr Sündenvergeben wohl anderer Art sein, als jenes Sündenvergeben Gottes, wodurch die Seele innerlich vom Fleck der Sünde gereinigt und von der Schuld der ewigen Strafe gelöst werde. Durch die Art nun, wie Peter, auf Grund der falschen römischen Lehrweise das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung im Act der Wiedergeburt verkehrend, jenes Sündenvergeben Gottes primär als Reinmachen von der Sünde, als innerliche Erweckung zum Leben der Liebe im heiligen Geiste faßte, war es begründet, daß er das Wesen des kirchlichen Absolutionsactes in seinem Verhältniß zum göttlichen Act der Sündenvergebung nicht in dem, dem Einzelnen zugeeigneten Wort der Versicherung von der von Gott auch ihm geschenkten Sündenvergebung sehen konnte, wie ja die römische Lehrweise überhaupt durch ihre falsche Auffassung vom Wiedergeburtsproceß verhindert war, die centrale Bedeutung des Worts, der evangelischen Verkündigung von der in Christo für die sündigen Menschen begründeten Sündenvergebung beim Zustandekommen der christlichen Wiedergeburt zu begreifen, deren erstes, fundamentales Moment nicht die sanctificatio, sondern die auf dem Glauben an das freisprechende Urtheil der göttlichen Gnade beruhende justificatio ist. Peter mußte die Sündenvergebung, welche die Priester auf Grund der Schlüsselgewalt üben, in anderer Weise im Unterschiede von der Sündenvergebung Gottes zu bestimmen unternehmen, und es sind nun zwei Arten dieses Sündenvergebens, die er den Priestern zuschreiben will. Einmal lösen und binden die Priester insofern, als sie *zeigen*, wer vor Gott gelöst sei oder gebunden. Durch dies Urtheil werde der von Gott Gelöste auch im Angesicht der Kirche als ein Gelöster dargestellt. Er vergleicht dies Lösen mit dem Urtheil, das den Priestern des A. Testaments darüber zustand, ob ein Aussätziger

rein sei oder nicht, wie auch Christus die von ihm geheilten Aussätzigen zu denselben hingewiesen habe, um sich für Reine erklären zu lassen. Dabei verkennt Peter aber keineswegs, daß das Urtheil der Priester in der Kirche Christi über das wirkliche Gelöst- oder Gebundensein vor Gott von ihrem Urtheil über das wirkliche Rein- oder Unreinsein der Einzelnen abhänge, und daß dieses Urtheil der Priester sehr wohl dem Irrthum unterliegen könne, und hebt ausdrücklich hervor, daß das priesterliche Urtheil dem götttlichen Urtheil nicht immer entspreche und im Fall des Widerspruchs das unabhängige göttliche Urtheil nicht binden könne. Die andere Art des priesterlichen Bindens und Lösens sieht er dann in dem Auflegen und Erlassen der zeitlichen Strafen, welche die Priester übrigens nur denen auflegen, die sie als von Gott Gelöste erkannt haben, so daß sie durch das Auflegen dieser zeitlichen Strafen, durch das Binden in dieser Weise, den Menschen als von Gott Gelösten darstellen, während sie die, die sie für solche nicht erkennen, nicht zu den satisfactorischen Werken der Buße zulassen. — Man sieht, daß in dieser Darstellung Peters über die Binde- und Löse-Schlüssel der Kirche noch ganz und gar übersehen wird, wie der kirchliche Absolutionsact als Gnadenmittel dazu dient, dem Menschen das Gnadengut der göttlichen Sündenvergebung selbst wirklich zu bringen, die wirkliche Aneignung und das Festhalten desselben auf Seite des Menschen zu vermitteln. Dieser Mangel in den Bestimmungen Peters des Lombarden ist es denn auch, der ihm sehr bald von den kirchlichen Dogmatikern zum Vorwurf gemacht wurde. Wie aber dann nach dieser Seite hin die Lehre von der Absolution als Gnadenmittel in der bereits angedeuteten falschen Weise, in Uebereinstimmung mit der falschen Auffassung vom Sakrament und seiner Wirkung opere operato überhaupt, in der kirchlichen Wissenschaft bestimmter ausgebildet wurde, zeigt sich in der Art, wie Thomas von Aquino später die Frage, „utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae,“ bejahend beantwortet, und näher die Weise, in welcher die Schlüsselgewalt „instrumentaliter“ der göttlichen Sündenvergebung diene, dahin bestimmt, daß die Schlüsselgewalt „aliquo modo“ zur Erlassung der Schuld geordnet sei, zwar nicht „sicut causans,“ aber „sicut disponens ad eam,“ woraus er dann folgenden Schluß zieht, in welchem er

die sakramentale Wirkung der Absolution beschreibt: „unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret.“ (Vgl. Gieseler a. a. O. II. 2, §. 83, Anm. 6.). Durch die sakramentale Absolution wird die subjective Disposition zum Empfang der Gnade ohne weiteres positives Zuthun des zu Absolvirenden opere operato dahin ergänzt, daß ihm die Gnade nun wirklich zufließen kann und zufließt.

Wenden wir nun unsere Betrachtung dem waldensischen Gegensatze gegen die kirchliche Lehrentwickelung über Beichte und Absolution in jener Zeit zu, so werden wir finden, daß sich derselbe nicht blos dem neu entstehenden Irrthümlichen in derselben, sondern zugleich dem wahren und berechtigten Zuge in derselben verschließt, während er doch selbst in demselben pelagianisirenden Grundirrthume des mittelalterlichen Katholizismus befangen bleibt, welcher die eigentliche Quelle jenes Irrthümlichen war, das sich in die kirchliche Entwickelung mischte und dieselbe verdarb.

Zunächst bemerken wir nun, daß die waldensische Sekte, die mit ihrem Ursprunge der Zeit unmittelbar nach Peter dem Lombarden angehört, in ihrem Gegensatze gegen die Kirche eben die Ansicht festhält, welche Peter an die Spitze seiner Untersuchung hinstellt und gegen welche er eine priesterliche Sündenvergebungsgewalt als in der Gewalt der Schlüssel eingeschlossen und der Sündenvergebung von Seiten Gottes nicht widersprechend zu vertheidigen unternimmt. Alanus giebt (cap. X.) die Ansicht der Waldenser über diesen Punkt dahin an: „Si peccatum omnino remissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens habuit voluntatem confitendi, quid postea dimittitur a sacerdote? Video enim quo vinculo eum liget, scilicet temporali poena, sed non a quo eum absolvat. Ante poenitudinem enim cordis anima rei maculam habet et foetorem peccati, et aeternae ultionis vinculo ligata existit. Si vero ante confessionem, per contritionem cordis, Deus per se ipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omnino relaxat et animam interius purgat a contagio et foetore peccati, quid igitur mundat, quid dimittit sacerdos?“ Wir treffen hier nicht blos dem Sinne nach, sondern fast ganz in denselben Worten die Betrachtung wieder

an, welche nach der Beschreibung Peters des Lombarden zu seiner Zeit Viele an einer priesterlichen Sündenvergebung neben der göttlichen, an einer kirchlichen Gewalt des Lösens neben der des Bindens Anstoß nehmen ließ [1]. Die so überraschende Wortübereinstimmung zwischen der Art, wie Alanus die Ansicht der Waldenser über die Beichte wiedergiebt, und zwischen der bezeichneten Stelle Peters des Lombarden muß die Vermuthung nahe legen, daß die bestimmtere Fassung des waldensischen Satzes bei Alanus nicht unabhängig von den Sentenzen Peters gewesen sein könne. Wie es sich aber auch immer mit der Fassung der Worte bei Alanus verhalte, die Uebereinstimmung derselben mit den Worten Peters war doch jedenfalls dadurch begründet oder gerechtfertigt, daß wirklich die Ansicht, gegen welche sich Peter als eine solche richtet, durch welche man zu seiner Zeit noch den Zweifel an dem Lossprechungsrecht der Priester zu begründen pflegte, von den Waldensern aufgenommen und geltend gemacht ist. Daß von Alanus wirklich die Lehre der Waldenser über die Beichte richtig gezeichnet ist, geht aus dem übereinstimmenden Berichte in den toulouser Protokollen hervor. Hugueta (Lib. sent. S. 290 f.) sagt aus: „quod solus Deus absolvit de peccatis, et ille, cui fit confessio peccatorum, solummodo dat consilium, quid debeat homo facere, et injungit poenitentiam“ etc.

Die vorliegende Beziehung der waldensischen Ansicht von der Beichte zu einer Auffassungsweise in der Kirche, die erst durch die Entwickelung des 12. Jahrhunderts in der Kirche immer mehr verdrängt wurde, erleichtert die Beurtheilung derselben in ihrem Verhältniß zum Katholizismus des Mittelalters und

---

[1] Die Worte Peters des Lombarden im Anfang der 18. Dist. im 4. Buche der Sentenzen sind folgende: „Hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habet confitendi, quid postea dimittatur ei a sacerdote? Video enim, quo vinculo eum liget, scilicet temporali poena, sed non a quo eum absolvat. Et ideo quaero: Ante poenitudinem quippe cordis, anima rei maculam habet et foetorem peccati, atque aeternae ultionis vinculo ligata existit. Si vero ante confessionem per cordis contritionem Deus per se ipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omnino relaxat, et animam interius purgat a contagione et foetore peccati, quid igitur mundat, quid dimittit socerdos?“ etc.

zum evangelischen Protestantismus des 16. Jahrhunderts. Indem die Waldenser nicht eingingen in die neuere kirchliche Entwickelung in Betreff der Absolution, verschlossen sie sich allerdings gegen die Irrthümer, welche sich an jene kirchliche Entwickelung anschlossen und verderbend in die Praxis des kirchlichen Lebens eingriffen. Indem sie mit Ausschluß jedes priesterlichen Absolutionsrechtes den Act der Sündenvergebung als einen Vorgang festhielten, der sich allein zwischen dem heiligen Gott selbst und der Innerlichkeit des Gewissens vollzieht, war die Gefahr abgewehrt, daß sich die Büßenden auf die in der kirchlichen Praxis leicht zu gewinnende priesterliche Lossprechung verließen, und daß dadurch der innere Gewissensernst der Buße erschlaffte und erstarb, — eine Gefahr, welche die römische Kirche in ihrer Praxis niemals abzuwehren vermocht hat, wenn sie auch principiell die innere contritio des Herzens als die nothwendige Voraussetzung festhielt, unter der allein das ganze kirchliche Beicht- und Pönitenz-Wesen seine Wahrheit und seine dem Heile der Einzelnen dienende Kraft habe. Nur durch die Unmittelbarkeit des Verkehrs aber zwischen Gott und den Gewissen im Handel der Gerechtigkeit und Seligkeit ist der wahre Bußernst gesichert und die sichere Grundlage immer neuer Reactionen gegen die aus dem sündigen menschlichen Urtheil aufsteigenden Verdunkelungen des Gewissens gegeben. Eben darin liegt ja der eigentliche Schaden der römisch-katholischen kirchlichen Praxis, daß durch ein falsches Dazwischenschieben der kirchlichen Autorität und des kirchlichen Urtheils jener unmittelbare Rapport zwischen den Gewissen und Gott gehemmt und gestört wurde. Wenn nun die Waldenser mit der Zurückweisung des priesterlichen Autoritätsrechts den unmittelbaren Verkehr der Gewissen mit Gott hervorhoben und gegen die aus der falschen kirchlichen Absolutionspraxis entstehenden Verdunkelungen schützten, so wurde ihrerseits dadurch jenes ernstere Streben nach dem innerlich bekehrten und guten Leben und Wandel aufs mächtigste unterstützt, worauf überhaupt die Bestrebungen der Waldenser im Gegensatz zu dem sittlichen Verfall des christlichen Lebens, der sie in der Kirche umgab, vornehmlich gerichtet waren. Allein hierbei darf doch unsere Untersuchung nicht stehen bleiben. Sie muß das Verhältniß zwischen dem waldensischen Gegensatze und der kirchlichen Entwickelung bestimmter zu erfassen suchen.

Was uns nun hier zunächst interessirt, ist der Umstand, daß die Waldenser, indem sie das Lossprechungsrecht der Priester verwarfen, wie es im römischen Katholizismus falsch gefaßt wurde, dies in solcher Weise thaten, daß sie zugleich die Bedeutung der Schlüsselgewalt als eines vom Herrn geordneten Gnadenmittels überhaupt verkannten. Es geschah dies dadurch, daß die Waldenser die Schlüsselgewalt der Kirche allein auf die Gewalt des Bindens beschränkten, so daß sie nun darin nur das Recht und das Amt sahen, den Büßenden, denen wegen der inneren Herzensbuße die Sündenschuld und die ewige Strafe für dieselbe bereits von Gott erlassen ist, die dadurch noch keineswegs aufgehoben zeitlichen Strafen aufzulegen. So wurde ganz und gar übersehen, was die Schlüsselgewalt in der Praxis des christlichen Gemeinschaftslebens zum Trost und zur Hülfe für die heilsuchenden Seelen sein soll. Nach der Auffassung der Waldenser ist bereits vollzogen, was zwischen dem sündenvergebenden Gott und dem reuevollen Gewissen vorgeht, wenn gebeichtet wird, um sich den nothwendigen zeitlichen Strafen für die Sünden zu unterziehen. Der Beichtende ist seiner Sündenvergebung schon gewiß, und sieht in dem, auf Grund der vom Herrn der Kirche anvertrauten Schlüsselgewalt gesprochenen, Wort der Absolution, in welchem der Gläubige nach der evangelisch-lutherischen Lehre die aus dem Himmel tönende Stimme Gottes selbst glaubend vernehmen soll (vgl. Conf. Aug. bei Hase S. 27 und die Apologie, ebendas. S. 167), gar nichts, was seinem bekümmerten Gewissen Trost und Stärke im Kampfe gegen die fleischlichen Anfechtungen des Glaubens und Gewissens bringen und so dem Beharren im Stande der Gnade dienen könnte. Dem Act der kirchlichen Beichte ist alles genommen, was in der Absolution Sakramentales liegt — man verzeihe den weiteren Gebrauch des Wortes —: es ist ihm nur gelassen, was sich an die Verwaltung des sakramentlichen Actes in der Kirche als nothwendige Zuchtübung anschließen soll. Diesen Mangel der waldensischen Ansicht trifft Alanus ganz richtig, wenn er, außerdem daß er eine Sündenvergebungsgewalt der Priester darauf gründet, daß der Sünder nicht blos gegen Gott, sondern auch gegen den Nächsten gesündigt habe, in Beziehung auf das Sakramentale der Absolution hervorhebt, daß sie für die eingesetzt sei, die noch ungewiß sind, ob sie zu denen gehören, denen

die Sünden wirklich vergeben sind. Freilich bestimmt auch Alanus in falscher Weise die Art näher, wie der Einzelne durch die kirchliche Absolution der Sündenvergebung gewiß werde. Er sieht nämlich die Ungewißheit, welche durch die Absolution gehoben werden soll, darin, daß Niemand gewiß sein könne, ob er wirklich die wahre Reue habe, um derentwillen ihm alle Sünden vergeben sind, und so muß auch er den priesterlichen Absolutionsact seinem Wesen nach als jenes richterliche Urtheil aufgefaßt haben, wodurch der Priester erklärt, ob der Einzelne als Reiner zu den von Gott Gelösten gehöre oder nicht? Es ist von Interesse für die Geschichte der mittelalterlichen Scholastik, darauf zu achten, wie Alanus, der sich durch seine Auffassung über den Inhalt der priesterlichen Absolution so eng an die Lehrbestimmungen Peters des Lombarden anschließt, doch insofern bereits einen Fortschritt der kirchlichen Lehrentwickelung über denselben hinaus darstellt, als er hervorhebt, wie die priesterliche Erklärung des Gelöstseins von Seiten Gottes dazu nothwendig sei, damit in den Absolvirten die Gewißheit über ihr Gelöstsein vor Gott hergestellt und somit die subjektive Aneignung der Sündenvergebungsgnade vermittelt werde. Die Lehrdarstellung des Alanus gehört dem Entwickelungsproceß in Betreff der Lehre von der Absolution an, der von Peter dem Lombarden bis zu Thomas von Aquino in der kirchlichen Wissenschaft vor sich ging.

Während sich aber der waldensische Gegensatz gegen die kirchliche Entwickelung betreffs der Beichte und Absolution einerseits nicht minder gegen das Wahre in derselben wie gegen die Irrthümer verschloß, denen dieselbe in Folge des, den mittelalterlichen Katholizismus beherrschenden, pelagianisirenden Grundirrthums verfiel, ruht er doch andererseits keineswegs auf einer Auffassungsweise vom Wesen des christlichen Lebens, die sich von jenem pelagianisirenden Grundirrthume des mittelalterlichen Katholizismus selbst innerlich frei gemacht hätte. — Es sei uns gestattet, um dies zu zeigen, wieder an des Alanus Widerlegung des waldensischen Satzes von der Absolution anzuknüpfen. Gewiß liegt das Irrthümliche in den Sätzen des Alanus am wenigsten darin, daß er hervorhebt, wie Niemand für sich selbst gewiß werden könne, ob seine Reue und Buße die wahre, Gott genügende sei. Es klingt in ihm vielmehr das Bewußtsein von jener tieferen Bußerfahrung des unversöhnten Herzens nach, die

dem Gewissen sagt, daß der sündige Mensch nie der strengen Forderung des göttlichen Gesetzes genügen könne. Der Grundirrthum der von Alanus dargestellten römischen Lehrauffassung über Buße und Absolution aber liegt darin, daß in der contritio des Einzelnen die subjective Bedingung gesehen wird, um welcher willen Gott demselben die Sünde wirklich vergiebt und für welche diese Sündenvergebung Gottes gewiß ist, weßhalb denn auch die Gewißheit der Sündenvergebung nicht in der Gerechtigkeit Christi, in seinem stellvertretenden Verdienst im Glauben gesucht wird, sondern in dem Urtheil des Priesters über das Vorhandensein einer solchen Reue, die Gott genügt und dem Menschen die Sündenvergebung Gottes sicher stellt. In dieser Auffassungsweise, die die wahre Buße als die Bedingung betrachtet, welche von Seiten des Menschen erfüllt sein muß, wenn ihm die Sündenvergebung zu Theil werden soll, drückt sich aufs offenste der pelagianisirende Irrthum des römischen Katholizismus aus, wonach derselbe verkennt, daß der Mensch aus sich selbst, durch seine eigene Kraft, nichts Gutes leisten könne, wodurch die Vergebung der Sünden für ihn begründet würde; daß, wie Luther diesem Irrthum gegenüber lehrte, nur der Gerechte (justus), der, welcher bereits um Christi willen von Gott freigesprochen sei von aller Schuld und Strafe der Sünde, und im Glauben diese Gerechterklärung um Christi willen ergriffen habe (justificatus), auch gerechte Werke (justa opera) vollbringen könne, zu welchen, erst den Gerechtfertigten möglichen, gerechten Werken auch die wahre Reue und Buße gehört, wie sie Gott gefällt, obwohl sie an sich noch immer der heiligen Gerechtigkeitsforderung Gottes nicht entspricht. Darum wird denn auch in der Apologie zur augsburgischen Confession unter den falschen principiellen Sätzen, die dem falschen römischen Pönitenzwesen zu Grunde liegen, der mit aufgeführt: „Quod propter contritionem, non fide in Christum, consequamur remissionem peccatorum.“ Was nun die waldensische Lehre von Beichte und Absolution betrifft, so stimmt sie mit der kirchlichen Lehre jener Zeit, wie sie sich sonst auch von derselben unterscheidet, doch eben darin überein, worin wir den pelagianisirenden Grundirrthum der kirchlichen Lehre sehen müssen. Sie hält ja fest an dem Satze, und nimmt ihn zur ausschließlichen Grundlage ihrer Opposition, daß um der Reue des Herzens willen, „per con-

tritionem cordis," dem Menschen die Sündenvergebung von Seite Gottes gewiß sei: daß diese contritio cordis die nothwendige, aber auch einzig nothwendige Bedingung sei, um derentwillen Gott die Sünden vergebe, und daß also, wer diese Bedingung erfüllt habe, nichts weiter bedürfe. „Quandocunque poenitet quicunque peccator," behaupteten die Waldenser nach Stephanus, „quantumcunque magna et multa peccata commiserit, si moritur, statim evolat." Es ist klar, der waldensische Gegensatz gegen die Entwickelung der kirchlichen Lehre steht doch mit derselben auf demselben falschen Grunde, indem er von dem Satze ausgeht, daß Gott um der contritio cordis willen dem Menschen die Sünden vergebe, wie ja denn auch die waldensische Argumentation von diesem Satze nicht als von einem der kirchlichen Lehre gegenüber neu aufgestellten Principe, sondern als von einem allgemein geltenden Satze ausgeht, über den kein Streit ist. „Si peccatum omnino remissum est a Deo per cordis contritionem," beginnt die waldensische Schlußfolgerung. Diesen in der Kirche ihrer Zeit unbestritten anerkannten Satz, dem daher auch Peter der Lombarde in seinen Expositionen vollkommene Anerkennung zu Theil werden läßt, machen die Waldenser als einen solchen geltend, der jedes priesterliche Eingreifen in den sündenvergebenden Act Gottes ausschließe, wobei sie jedoch nicht unterscheiden den göttlichen Act an sich und die kirchliche Vermittelung, durch welche das, was durch jenen göttlichen Act objectiv begründet ist, dem Einzelnen gebracht und zugeeignet werden soll. Und hierbei können wir uns auch Folgendes nicht verbergen. Sofern die von den Waldensern recipirte und geltend gemachte Lehrauffassung, im Gegensatz gegen die kirchliche Ansicht, jede anderweitige kirchlich vermittelte Versicherung über das wirkliche Vergebensein der Sünden ausschloß, welche Versicherung auch nach der waldensischen Lehre keine andere hätte sein können, als die über die Wahrheit der contritio cordis, lag ihr die von Alanus richtig getroffene Voraussetzung zu Grunde, daß der Einzelne für sich selbst darüber zur Gewißheit gelangen könne, ob seine Reue und Buße die wahre sei, um welcher willen die göttliche Sündenvergebung für den Einzelnen feststehe, — eine Voraussetzung, die nur da Statt finden kann, wo jene tiefere Gewissenserfahrung von dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten, welches Gott gefällt und seiner Heilig-

keitsforderung entspricht, ganz und gar fehlt, auf welcher tiefe=ren Gewissenserfahrung der evangelische Standpunkt der Refor=matoren ruht, und die selbst noch in dem Satze des Alanus von der für den Einzelnen unmöglichen Gewißheit über die Wahrheit der Buße, wenn auch vom Irrthum verhüllt, nachklingt. Eine nothwendige Folge dieses Standpunktes und des Mangels jener tieferen Gewissenserfahrung mußte es sein, daß die Waldenser in der Erscheinung des sittlichen Lebens selbst die gewissen Merkmale der wahren Buße finden zu können glaubten, so daß also ihre sittliche Beurtheilung nothwendig eine äußerliche werden mußte, wie sich denn dies auch in dem Gewicht aus=spricht, welches sie auf die äußere Nachfolge im Leben der Apostel und überhaupt auf das Thun des Guten legten. Nach den toulouser Protokollen bildete es den stehenden Inhalt in den Pre=digten der waldensischen Predigerbrüder, daß man nichts Böses thun oder sagen, nicht lügen oder schwören dürfe, u. s. w. An die Stelle der priesterlichen Versicherung über die Wahrheit der Buße war bei den Waldensern das Kriterium des guten Han=delns, des guten Wandels getreten, worauf sie mit größe=rem Ernst und größerer Strenge dringen.

Wir müssen also sagen, daß die waldensische Entwickelung, wie sie sich in ihrem Gegensatz gegen die kirchliche Entwickelung in Betreff des Beicht= und Absolutions=Wesens offenbart, weit entfernt ist von dem evangelischen Gegensatze dagegen, daß sie sich vielmehr als eine von derselben pelagianisirenden Denkweise mit dem mittelalterlichen Katholizismus beherrschte ausweist. Der gemeinsame falsche Grund, auf dem die waldensische Oppo=sition zusammen mit der von ihr verneinten kirchlichen Entwicke=lung steht, drückt sich in dem gemeinsamen Satze aus, daß we=gen der contritio cordis die Sünden vergeben werden. Die waldensische Entwickelung verfolgt dieselbe pelagianisirende Rich=tung in der Kirche zwar mit ernsterem Dringen auf das wirklich gute Wollen und Handeln, aber insofern auch einseitiger, als sie sich ganz allein auf dieses ernstere sittliche Streben von ihrem mit dem Katholizismus ihrer Zeit gemeinsamen pelagianisirenden Standpunkte aus beschränkt, und sich gegen die von der Kirche geltend gemachte Nothwendigkeit der Gnadenmittel zur Hülfe und Ergänzung in diesem Streben verschließt, während in der kirchlichen Praxis diese Nothwendigkeit allerdings in einer solchen

Weise geltend gemacht wird, daß sie nur jenes ernstere Streben nach dem Guten auf Grund der herrschenden pelagianisirenden Denkweise erschlafft, ohne doch die wahre Bedeutung der Gnade als des ausschließlichen wahren Grundes unsers Heils und einer innerlich wahren Heiligung hervortreten zu lassen.

Eine weitere Bestätigung des eben gefundenen Resultats über den principiellen Standpunkt der waldensischen Sekte im Verhältniß zum mittelalterlichen Katholizismus erhalten wir, wenn wir die in derselben herrschende Ansicht über das Pönitenzwesen unserer Betrachtung unterziehen. Indem die Waldenser verneinten, daß irgendwie bei der Beichte von dem Beichtiger etwas gelöst werden könne, indem sie also alle Absolutionsgewalt leugneten, verneinten sie doch keineswegs die Bindegewalt, sondern sahen eben darin das eigentliche Geschäft und Amt des Beichtigers, den Beichtenden die nothwendigen zeitlichen Strafen aufzulegen, die durch die Erlassung der ewigen Schuld und Strafe von Seiten Gottes noch keineswegs aufgehoben seien, die vielmehr in der wahren Herzensbuße freiwillig übernommen würden, so daß sich also auch erst in der wirklichen Erleidung derselben die Herzensbuße selbst als wahre vollziehe und erweise. Demgemäß sehen wir denn auch, daß unter den Waldensern das Beichtwesen unter diesem Gesichtspunkte des Zuchtmittels, und zwar einseitig unter diesem Gesichtspunkte, aufs eifrigste betrieben wird. So machte die Beichte, wie wir bereits gesehen haben, einen der wichtigsten Punkte in der Praxis der waldensischen Predigerbrüder aus, die sich in ganz ähnlicher Weise, wie die kirchlichen Priester, die einzelnen Sünden beichten ließen und für dieselben die angemessenen Strafen und satisfactorischen Werke auflegten, indem sie bestimmte außerordentliche Fasten und Gebete als Bußen vorschrieben, und dies alles nicht ohne die strengste Befolgung von Seiten der Büßenden. Eine solche Beicht- und Bußpraxis verträgt sich aber nicht mit der evangelischen Einsicht in das Wesen der Sünde und in das Wesen des Wiedergeburts- und Heiligungsprocesses. Sie konnte unter den Waldensern nur bestehen, weil diese ebenfalls den pelagianisirenden Irrthum des mittelalterlichen Katholizismus und damit die falsche Ansicht über das Verhältniß einzelner Sünden zur Sünde überhaupt sowie die

falsche Unterscheidung zwischen ewigen und zeitlichen Strafen für die Sünden hegten. Sie konnte unter den Waldensern nur bestehen, weil denselben jene evangelische Reue und Buße noch gänzlich unbekannt war, die erst mit dem Glauben entspringt, welcher die Sündenvergebung, als allein um Christi Verdienst aus Gnaden uns geschenkt, aneignet, und in der der Mensch, weil er sich in ihr als gänzlich unvermögend zum Guten vor Gott erkennt und bekennt, der falschen Selbstheit und Freiheit Gott gegenüber auch im Handel der Gerechtigkeit selbst und so der Sünde nach ihrer innersten, geistigsten Wurzel abstirbt.

Wenn sich aber die Waldenser dabei gegen das gerade in jener Zeit immer weiter zum Verderben der kirchlichen Praxis um sich greifende Ablaßwesen erklärten, so beweist die bestimmte Art, wie dies geschah, nichts gegen das obige Urtheil, sondern bietet nur einen neuen Beweis dafür dar. Nach Alanus (a. a. O. cap. XI.) verwarfen die Waldenser die Indulgenzen überhaupt, besonders aber die Generalabsolutionen, die von den Bischöfen bei verschiedenen Gelegenheiten ertheilt wurden, und wobei man die härtesten Büßungen für weniges Geld abkaufen konnte. „Indiscreta videtur esse illa relaxatio," sagten sie nach Alanus, „nec aequa satisfactionis recompensatio, si pro uno obolo vel nummo relaxetur unius anni satisfactio." Es geht hieraus hervor, daß die Waldenser nichts gegen die römische Lehre von der satisfactio als solche, nichts gegen die Nothwendigkeit satisfactorischer Werke selbst einzuwenden hatten, wie sie ja selbst solche satisfactorische Werke in der Beichte auflegten. Der Standpunkt ihrer Opposition ist vielmehr der, daß sie nur mit größerer Strenge an der alten Bußzucht festhalten, indem sie sich gegen den eindringenden neuen Gebrauch erklären, der es möglich macht, die nothwendigen satisfactorischen Werke, deren Erfüllung eine schwierige ist, durch wenig Geld mit leichter Mühe abzukaufen. Sie können in dem zu zahlenden Gelde keinen gleichen Ersatz für die nothwendigen, frommen Bußwerke sehen, und vom katholischen Standpunkte der Nothwendigkeit der satisfactorischen Werke selbst weisen sie den Ablaß zurück, in dessen Ertheilung sich die mittelalterliche Kirche in verzerrter Weise als die Spenderin des Gnadenschatzes an die Einzelnen darstellt, indem sie auf der einen Seite das Wesen und die Bedeutung der Gnade, als deren

Spenderin sie in der Ertheilung des Ablasses auftritt, durch die falsche Weise der Ausspendung verdunkelt, und auf der andern Seite durch eben diese falsche Ausspendung der Gnade nur das ernstere Gerechtigkeitsstreben abschwächt, dem sie doch selbst nach ihren Grundsätzen huldigt, und das sie nicht durch die Geltendmachung des wahren Wesens und der wahren Bedeutung der Gnade zu überwinden weiß. Auch hier sehen wir die Waldenser einseitig nur das Werkgerechtigkeitsstreben mit größerem Ernst und größerer Strenge verfolgen.

Am schwersten scheint die waldensische Verwerfung des Purgatoriums, die im Zusammenhange der waldens. Lehrsätze ein immer größeres Gewicht gewann, mit jenem principiellen Standpunkte der waldensischen Sekte in Betreff der Lehre von der Sündenvergebung vereinigt werden zu können, wie er uns in den obigen Untersuchungen über ihre Auffassung vom Beicht- und Pönitenzwesen entgegengetreten ist. Es entsteht hier nämlich die Schwierigkeit, es erklärlich zu finden, wie die Waldenser zugleich auf der einen Seite die Nothwendigkeit der zeitlichen Bußstrafen für die Sünden in diesem Leben mit dem mittelalterlichen Katholizismus anerkennen und auf der andern Seite doch leugnen konnten, daß diese zeitlichen Strafen nach dem Tode nachgeleistet werden müssen, in dem Falle, daß sie nicht schon in diesem Leben genügend geleistet sind. Denn das kann nach unseren obigen Untersuchungen keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die waldensische Verwerfung der Lehre vom Purgatorium nicht auf dem Grunde der evangelischen Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit vor Gott beruhen konnte. Wir haben gesehen, daß ihnen dieser Grundsatz fremd war, und es ist, indem wir dem Lehrzusammenhange, der der waldensischen Verwerfung des Purgatoriums zu Grunde liegt, näher nachgehen, nur noch unsere Aufgabe, zu zeigen, wie dieselbe nicht im Widerspruch mit dem gefundenen Resultate steht.

Zunächst nun ist über die Verwerfung des Purgatoriums zu bemerken, daß dieselbe zu der Masse von oppositionellen Lehrsätzen gehörte, die schon vor der Entstehung der waldensischen Sekte das über die Grenzen einzelner Sekten hinausreichende Gemeingut der damaligen oppositionellen Entwickelungen ausmachte, und daß die Waldenser diesen Lehrsatz, der ihrem auf ernste Buße

des Herzens dringenden Streben aufs beste entsprach, aus jener von ihnen vorgefundenen Masse oppositioneller Sätze aufgenommen haben. Wir finden jenen Satz schon bei den Petrobrusianern, den Henricianern, ja sogar bei den Catharern in der Zeit vor Petrus Waldus. Daß aber die Waldenser diesen gegen die römische Lehre vom Purgatorium gerichteten Satz erst im Laufe ihrer Entwickelung, wenn auch sehr früh, sich aneigneten, ergiebt sich auch daraus, daß wir ihn nicht von Anfang an von allen Berichterstattern unter den Irrthümern der waldensischen Sekte hervorgehoben sehen. Alanus weiß noch gar nichts von dieser später mit so großem Gewicht hervortretenden Verwerfung des Purgatoriums von Seiten der Waldenser. Nicht allein erwähnt er diesen Satz der Waldenser auch an solchen Stellen nicht, wo man doch die Erwähnung desselben erwarten müßte, wenn er überall dem Alanus bekannt gewesen wäre, wie z. B. in dem Capitel, wo die Waldenser bekämpft werden, weil sie die Kraft der von schlechten Priestern vollzogenen Fürbitten für die verstorbenen Gläubigen verneinen, und wo sich Alanus den Satz der Waldenser allein in der Form gegenüberstellt, daß die Waldenser die Kräftigkeit dieser Fürbitten nur der Schlechtigkeit schlechter Priester wegen bestritten hätten, ohne den Nutzen solcher Fürbitten für die verstorbenen Gläubigen überhaupt zu leugnen, was sie doch thaten, indem sie das Purgatorium leugneten. Wir finden außerdem, daß Alanus einen anderen, mit der Lehre vom Purgatorium aufs engste zusammenhängenden Satz so vertheidigt, daß er die Existenz des Purgatoriums als etwas von beiden Seiten unbestritten Angenommenes voraussetzt. Da, wo er nämlich das Ablaßwesen gegen den waldensischen Angriff in Schutz nimmt, gründet er seine Rechtfertigung darauf, daß sich der Ablaß auf die Strafen im Purgatorium nach diesem Leben beziehe, ohne störend in das Bußwesen dieses Lebens einzugreifen. Die Leugnung des Purgatoriums von Seiten der Waldenser kann also dem Alanus noch nicht bekannt gewesen sein. Und will man nun auch annehmen, daß dieser Punkt dem Alanus leicht habe entgehen können, da derselbe als Lehrer an der Sorbonne in Paris die Waldenser weniger aus eigenem persönlichen Verkehr mit ihnen als aus Berichten über sie gekannt habe, so kann doch selbst in diesem Fall jene Leugnung des Purgatoriums nicht zu den Sätzen gehört haben, welche schon damals die Aufmerksamkeit

der katholischen Welt in höherem Grade auf sich zogen. Daß sich übrigens die Waldenser auch schon zur Zeit des Alanus diesen Satz angeeignet hatten, geht aus der Polemik seines Zeitgenossen, des Abtes Bernhard (cap. IX. ff.), hervor, der in den Gegenden lebte und wirkte, wo die Waldenser von Anfang an vorzüglich ihren Sitz hatten, und der deßhalb auch näher von dem augenblicklichen Stande ihrer Lehrweise unterrichtet sein konnte. Bernhard geht näher auf die Begründung ein, auf welche die Waldenser ihre Leugnung des Purgatoriums stützten, und giebt uns dadurch Gelegenheit, die Bedeutung näher zu erkennen, welche von Anfang an in der Sekte auf diesen Satz gelegt wurde. Nach Bernhard führten die Waldenser für ihre Behauptung, daß Almosen, Fasten, Messen und Gebete der Lebendigen den verstorbenen Gläubigen nichts nützten, folgende Schriftstellen an: Joh. 12, 35: „Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, daß euch die Finsterniß nicht überfalle;“ 1. Cor. 6, 2: „Siehe jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der angenehme Tag des Heils;“ Gal. 6, 10: „Als wir denn nun Zeit haben, lasset uns Gutes thun u. s. w.;“ Pred. Salom. 9, 10: „Alles was dir vor Handen kommt zu thun, das thue frisch; denn in der Hölle, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft und Weisheit;“ u. a. m. Aus solchen Stellen nun, meinten sie, folge, daß denen, die hier gut gewesen, die Barmherzigkeit Gottes, denen aber, die böse gehandelt hätten, das Gericht werde zu Theil werden. Nach 2. Cor. 5, 12 werde ein Jeder vor dem Richterstuhle Gottes empfangen, je nachdem er im Leben dieses Leibes gehandelt habe, es sei gut oder böse. So also stellten die Waldenser, indem sie das Purgatorium leugneten, die beiden Klassen der Gestorbenen, die Guten und die Bösen, ohne ein Mittleres einander scharf gegenüber. Nur zwei Wege giebt es für die Seelen der Abgeschiedenen, den zur Hölle und den zur Seligkeit [1]. Der Tod aber

[1] Es war von untergeordneter Bedeutung für die eigentliche Tendenz des Satzes, wie sie sich den Weg zum Himmel näher vorstellten. Es scheint, als hätten sie darüber verschieden gedacht, indem nach Bernhard (cap. XI.) die Einen der Ansicht waren, daß die Seelen der Frommen sogleich nach dem Tode in den Himmel versetzt würden, die Anderen aber annahmen, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode zuerst in friedvolle Aufenthaltsörter (placida receptacula), das Paradies, aufgenommen würden, bis sie erst beim Gericht in den noch davon verschiedenen eigentlichen Himmel, die „sidereas mansiones,“ kämen.

bildet den unverrücklichen Endpunkt für die Zeit, in welcher es dem Menschen freisteht, zwischen diesen beiden Seiten zu wählen, zwischen denen ein Mittleres nicht Statt findet. Wie der Tod den Menschen vorfindet, der ja in jedem Augenblick über ihn hereinbrechen kann, so steht er vor dem Gericht Gottes, und nach diesem Zustande entscheidet sich unwiderruflich sein künftiges ewiges Geschick. Wie wir früher sagen mußten, daß die Waldenser, indem sie jedes priesterliche Eingreifen in den Sündenvergebungsact zurückwiesen und diesen Act als einen rein zwischen Gott und den Seelen sich vollziehenden hinstellten, dadurch hinweggeräumt hatten, was in der falschen kirchlichen Praxis dieses unmittelbare Gewissensverhältniß zu Gott zu verdunkeln und damit den innern Bußernst abzuschwächen geeignet war; so müssen wir auch hier sagen, daß jene scharfe Entgegensetzung der Guten und Schlechten nach dem Tode, zwischen denen es keinen Stand des Mittleren, der noch nicht entschieden Bestimmten giebt, und jene scharfe Betonung des den Menschen in jedem Augenblick umgebenden Todes als des unwiderruflichen Endziels der für die sittliche Entscheidung dem Menschen gelassenen Gnadenfrist, in der Bußpredigt der Waldenser das gewaltigste Mittel werden mußte, die Menschen zur innern ernsten Umkehr zu rufen, sie aus der falschen Sorglosigkeit und Sicherheit des gewöhnlichen Treibens zu erwecken, während die römische Lehre vom Purgatorium trotz aller scholastischen Cautelen in der Praxis den Gewissensernst abschwächte, indem sie auf die Möglichkeit hinwies, daß das im gegenwärtigen Augenblick des irdischen Lebens Versäumte auch nach dem Tode noch nachgeholt werden könne. Man begreift daher, warum diese Leugnung des Purgatoriums mit immer größerem Gewicht von den Waldensern geltend gemacht wurde; warum sie den steten Hintergrund ihrer Bußpredigten, den gewöhnlichen Ausgangspunkt ihrer erwecklichen Lehrschriften und Lehrgedichte bildete.

Daß übrigens die Waldenser mit dem Purgatorium keineswegs zugleich die Nothwendigkeit der Pönitenzen in diesem Leben verneinen wollten, und daß also ihre Verwerfung des Purgatoriums keineswegs mit der der Reformatoren auf demselben Grunde ruhte, zeigt sich in prägnantester Weise in der Form selbst, in der sie gewöhnlich ihre Verwerfung des Purgatoriums nach diesem Leben so auszudrücken pflegten, daß sie als positiven Gegen-

satz den hinzufügten, daß dieses Leben allein der Ort des Purgatoriums sei, und daß in diesem Leben allein die poenitentia Statt finde. Nach Stephanus de Borb. sagten sie: „non esse poenam purgatorii nisi in praesenti;" und im Lib. sentent. heißt es u. A. S. 201: „Item dicti Valdenses credunt et tenent, quod in ista praesenti vita solum sit poenitentia et sit purgatorium pro peccatis et quando recedit anima a corpore vadit ad paradisum vel ad infernum et ex tunc dicti Valdenses non faciunt orationes nec alia suffragia pro defunctis, quia dicunt, quod illi, qui sunt in paradiso, non indigent, et illis, qui sunt in inferno, non prodessent." Nur in diesem Leben, meinten die Waldenser, finde sich das Purgatorium, weil nur in diesem Leben dem Menschen die Zeit gegeben sei, wo er durch die poenitentia mit allem, was aus ihr als nothwendige Consequenz folge, also auch durch satisfactorische Bußwerke sich reinigen könne, und wo er in dieser Reinigung des Lebens von Gott durch das Reinigungsfeuer der Leiden unterstützt werde. Darum faßten sie denn auch, wie aus Moneta's Darstellung (a. a. O. lib. IV. cap. IX. §. 2.) hervorgeht, den „Tag des Herrn," an welchem nach 1. Cor. 3, 12 ff. die Werke der Menschen durchs Feuer offenbar werden sollen, als den „dies praesentis tribulationis," wogegen Moneta durch eine Reihe biblischer Stellen beweist, daß unter diesem Tage des Herrn nur der zukünftige Tag des Todes eines jeden Einzelnen oder des letzten allgemeinen Gerichts verstanden werden könne. Bei dieser so offen vorliegenden Thatsache, daß die Waldenser mit dem Purgatorium nicht zugleich die Pönitenzen in diesem Leben verwarfen, und daß sie also auch das Purgatorium nicht aus solchen Gründen verwerfen konnten, die zugleich eine Verwerfung des falschen Pönitenzwesens zur nothwendigen Folge gehabt haben müßten, versteht es sich, daß man auch eine andere Stelle in dem Bericht des Stephanus, die, nicht genauer geprüft, den evangelischen Standpunkt der waldensischen Lehre von der Absolution, von den Pönitenzen und vom Purgatorium am allerbestimmtesten auszudrücken scheinen könnte, nur so verstehen darf, daß sie mit jener Thatsache nicht in Widerspruch tritt, wie denn auch diese Stelle selbst, näher betrachtet, eine solche Erklärung fordert. Es heißt in dieser Stelle des Stephanus: „Item dicunt, quod sufficit ad salutem, soli Deo, non et homini confiteri, et quod

exteriores poenitentiae non sunt necessariae ad salutem; sed, quandocunque poenitet quicunque peccator, quantumcunque magna et multa peccata commiserit, si moritur, statim evolat.“ In dieser Stelle selbst weisen die schon früher von uns angezogenen Worte: „quandocunque poenitet quicunque peccator“ etc. aufs bestimmteste auf die falsche pelagianisirende Grundlage der waldensischen Lehrweise hin, wie sie sich in dem mit dem mittelalterlichen Katholizismus gemeinsamen Satze ausdrückt, daß dem Menschen um der contritio cordis willen die Sünden von Gott vergeben seien. Dadurch ist es denn schon verboten, den Worten, daß das Beichten bei einem Menschen außer dem Beichten vor Gott, und die äußeren Pönitenzen nicht nothwendig seien zur Seligkeit, den evangelischen Sinn unterzulegen, den dieselben im Zusammenhange der reformatorischen Lehrsätze haben würden, an welche jene Worte für sich betrachtet bestimmt genug erinnern. Dem Sinne gemäß, den diese Worte im Zusammenhange der waldensischen Lehrweise haben, liegt ihr eigentlicher Nerv darin, die Verleihung der göttlichen Sündenvergebung um der contritio cordis, der innern poenitentia, willen und die darauf beruhende künftige Aufnahme unter die Seligen nach dem Tode (salus) in ihrer Unabhängigkeit scharf zu scheiden von den übrigen Theilen der poenitentia, wie sie aus jener innern Herzensbuße nach der gemeinsamen Auffassung des mittelalterlichen Katholizismus und der Waldenser allerdings im Zusammenhange dieses seelisch-leiblichen Lebens auf Erden nothwendig folgen. So gefaßt drücken jene Worte sehr prägnant den Unterschied der waldensischen Lehre von der damals herrschenden kirchlichen Ansicht in Betreff des Purgatoriums aus. Alle jene aus der contritio cordis folgenden weiteren Theile der poenitentia, wie die Beichte bei Menschen und die äußeren Pönitenzwerke, haben nach der Ansicht der Waldenser eine Nothwendigkeit zwar für dieses Leben, — und darin zeigt sich das Gemeinsame dieser waldensischen Ansicht mit dem mittelalterlichen Katholizismus —, aber auch **nur** für dieses Leben, — und hierin weichen die Waldenser von der kirchlichen Lehre ab. Ihre Nothwendigkeit hört auf mit diesem Leben. Stirbt Jemand, so ist ihm die Seligkeit gewiß, sobald er nur im Herzen Buße gethan hat, auch in dem Fall, daß es ihm nicht mehr möglich war, bei einem Menschen zu beichten oder überhaupt die Pönitenz ganz zu

vollenden auch in den geforderten Werken derselben. Er braucht diese auch im Leben nach dem Tode nicht nachzuholen, weil er wegen der contritio cordis innerlich rein, ohne Makel der Sünde, aus diesem Leben geht. Die Seelen gehen sofort in den Zustand der Seligen über.

Welche Stellung diese waldensische Auffassungsweise im Zusammenhange der damaligen Entwickelung des mittelalterlichen Katholizismus überhaupt einnahm, mit welchem dieselbe auf dem gemeinsamen Boden derselben pelagianisirenden Denkweise stand, tritt uns sehr bestimmt entgegen, wenn wir auch hier Peter den Lombarden über den Streit der Ansichten befragen, wie er zu seiner Zeit über das Purgatorium bestand. Es sind zwei Ansichten, gegen welche dieser seine eigene, welche die herrschende in der Kirche geworden ist, vertheidigt (lib. IV. dist. XXI.). Er stellt sich zunächst den Einwurf derer entgegen, welche sagten, daß, wenn doch einerseits unter dem „Holz, Heu und Stoppeln" in der Stelle 1. Cor. 3, 12 die verzeihlichen Sünden zu verstehen seien, und andererseits alle Menschen ohne Ausnahme solche verzeihliche Sünden begingen, auch die, welche „Gold, Silber und Edelsteine" auf dem wahren Grunde erbauten, dann auch alle ohne Ausnahme erst durch das Fegfeuer hindurchgehen müßten, wenn es ein solches überall gäbe. Dieser Einwurf gegen die von Peter vertretene Ansicht beruht darauf, daß nach eben dieser Ansicht nicht nothwendig alle Seelen der zu Rettenden erst den Strafen des Purgatoriums verfallen müssen, sondern daß es auch solche giebt, die einer solchen Reinigung nicht mehr bedürfen. Darum sucht denn auch Peter d. Lomb. die Lehre vom Purgatorium dadurch zu begründen, daß er diese Unterscheidung zwischen den Seelen rechtfertigt. Er thut dies, indem er auf eine doppelte Art der Herzensbuße hinweist, eine vollkommnere und eine unvollkommnere, von denen die letztere Art zwar genüge, um das letztliche Heil sicher zu stellen, aber doch nicht der Art sei, daß sie die Seele ganz und gar von der Sünde reinige, wie es doch der Fall sein müsse, wenn sie in den Himmel der Seligen wirklich solle aufgenommen werden können. Nach Peter nämlich begehen allerdings auch die, die in der vollkommneren Weise poenitentes sind, verzeihliche Sünden, bauen Holz, Heu und Stoppeln auf dem wahren Grund auf, indem sie den, wenngleich erlaubten (licite concessis), zeitlichen Dingen so anhängen,

daß sie dieselben nicht ohne Schmerz der Seele verlieren können; aber ihre vollkommnere Herzensbuße ist doch der Art, daß sie nicht der Welt, sondern Gott allein gefallen wollen, und so kommt es, daß durch den fervor der Liebe die auch in ihnen sich regende Sünde sogleich wieder in ihnen ausgetilgt wird (absumitur) „sicut gutta aquae in camino ignis," und daß sie also niemals „cremabilia" mit sich tragen und somit auch nicht nöthig haben, dem Feuer des Purgatoriums nach dem Tode übergeben zu werden. Diejenigen dagegen, welche nur in der minder vollkommnen Weise Buße gethan, sind nach Peter solche, die nicht blos Gott, sondern auch der Welt gefallen wollen, obwohl sie Gott vorziehen, weil sie im andern Fall überall gar nicht zu denen, die etwas auf dem rechten Grunde aufbauen, sondern zu denen gehören würden, die den rechten Grund selbst zerstören. In den Herzen dieser nun dauerten die fleischlichen Affectionen oft ungetilgt durch die poenitentia bis zum Tode fort, und so müßten ihre Seelen, obwohl sie um des rechten Grundes willen zuletzt gerettet würden, doch erst im Feuer des Purgatoriums von jenen zurückgebliebenen, durch die poenitentia noch nicht getilgten, Flecken der Sünde gereinigt werden, damit sie als wirklich Reine in den Himmel der Seligen könnten aufgenommen werden. — Ein zweiter Einwurf, den Peter zurückweist und der der herrschenden Ansicht der Kirche weit näher stand, weil er nicht das Purgatorium gänzlich verneinte, sondern nur in der näheren Auffassung desselben abwich, ist der, daß wohl im Purgatorium noch die zeitlichen Strafen der Sünden abzubüßen sind, die hier von den wahrhaft Bußfertigen noch nicht geleistet seien, daß aber der Flecken der Sünde selbst nicht mehr fortdauern könne, da ja die wahrhaft Bußfertigen in der Buße von der Sünde selbst wirklich gereinigt seien, der Flecken der Sünde durch die wahre Buße wirklich getilgt werde. Diesem Einwurf gegenüber vertheidigt Peter mit denselben Gründen, die er gegen den ersten Einwurf geltend machte, die Möglichkeit, daß auch noch Sünden selbst unausgetilgt durch die Buße fortdauern könnten, von denen die Seelen erst durch das Fegfeuer gereinigt würden.

Es tritt uns in der ersten der beiden von Peter d. Lomb. bekämpften Ansichten offenbar eine solche entgegen, die mit der von den Waldensern über das Purgatorium gehegten aufs engste verwandt ist. Prüfen wir aber diese Ansicht näher auf ihr Ver=

hältniß zum System des mittelalterlichen Katholizismus, wie dasselbe in der Darstellung Peters leicht erkennbar vorliegt, so zeigt sich uns zunächst das Gemeinsame, das die beiden entgegengesetzten Ansichten verbindet, in der beiden gleicherweise zu Grunde liegenden falschen Auffassungsweise, daß dem Menschen um der wahrhaften Buße willen, die die Seele innerlich vom Fleck der Sünde reinigt, die Sündenvergebung zu Theil werden soll, und daß die verzeihlichen Sünden, in die auch die wahrhaft Bußfertigen täglich fallen, dieser Sündenvergebung so wenig wie der durch die Buße bewirkten innerlichen Reinheit der Seele entgegenstehen, weil sie durch die auf dem Grunde der wahren Buße geübten satisfactorischen guten Werke der Pönitenz gelöscht werden. Diese Ansicht nun mußte eben durch ihren Irrthum, wonach sie die Buße, um derentwillen die Sünden vergeben werden, als eine solche auffaßte, durch welche die Seele wirklich von der Sünde rein gemacht wird, der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit gegenüber in die größten Schwierigkeiten gebracht werden; denn diese erfahrungsmäßige Wirklichkeit wies darauf hin, daß auch die Seelen solcher Bußfertigen, die man nicht ausschließen konnte von der Gnade der Sündenvergebung, doch auch innerlich noch nicht von Sünden und fleischlichen Affectionen frei sind, daß also jener innerliche Reinigungsproceß der Buße noch keineswegs vollendet ist. In der Art nun, wie man sich zu diesem Problem bestimmter stellte, weichen die beiden entgegengesetzten Entwickelungen, wie sie uns in der in der Kirche zur Herrschaft gelangten und in der von den Waldensern vertretenen entgegentreten, von einander ab, ohne sich doch von dem bezeichneten gemeinsamen Boden zu entfernen.

Die in der Kirche zur Herrschaft gelangende Entwickelung faßt die erfahrungsmäßige Thatsache schärfer ins Auge, welche zeigt, wie oft auch noch in den Seelen derer, die sich in der Buße zu Gott bekehrt haben, sündliche Neigungen fortherrschen, ohne sogleich, ohne überhaupt in diesem Leben, durch die Buße wirklich auch nur aus dem innern Leben der Seele losgelöst und entfernt zu werden. Den Widerspruch, in den diese Thatsache mit der Voraussetzung vom wahren Wesen der Buße als einer wirklichen innerlichen Reinigung der Seele vom Flecken der Sünde trat, suchte sie nun so zu lösen, daß sie die ideale Forderung der wahren Buße, wie sie für Alle die nothwendige Bedingung

des Heils ist, für dieses Leben insofern abschwächte, daß sie einen niederen Grad der Buße für genügend erklärte, um die letztliche Rettung der Seelen sicher zu stellen, dagegen aber jener idealen Forderung insofern gerecht zu werden suchte, daß sie einen ferneren Reinigungsproceß nach diesem Leben annahm, durch welchen die hier unvollendet gelassene Reinigung der Seelen zu ihrem Ende geführt würde. Diese Entwickelung hätte consequenter Weise, da sie zugab, daß alle Bußfertigen, auch die vollkommneren, noch in die verzeihlichen Sünden fallen, auch von allen behaupten müssen, daß sie erst noch dieser Reinigung nach dem Tode unterworfen werden müßten; denn daß sie dies nicht that, sondern eine vollkommnere Art der Buße annahm, die eine in jedem Augenblick die verzeihlichen Sünden überwindende Kraft des Guten in der Liebe begründe, beruhte darauf, daß sie verkannte, wie doch jenes zugestandene Entstehen sündlicher Neigungen und sündlicher Thaten in dem Leben der vollkommneren Bußfertigen auf eine in der Seele selbst noch nicht ausgetilgte Wurzel der Sünde, auf einen noch innerlich in der Seele zurückgebliebenen Flecken der Sünde hinwies, der, um den Ausdruck der Schule zu gebrauchen, etwas Verbrennbares dem Feuer des Purgatoriums darbot. Es war zudem durch diese Unterscheidung zwischen der vollkommneren und minder vollkommnen Buße, zwischen verzeihlichen Sünden, die sogleich wieder durch das Feuer der vollkommneren Liebe verbrannt werden, und zwischen solchen, die als noch zu verbrennender Stoff für das Purgatorium in der Seele fortdauern, begrifflich eine Grenzlinie gezogen, die in Wirklichkeit nicht zu erkennen oder zu bestimmen ist. Dies ist nun der Punkt, der auf dem Boden des mittelalterlichen Katholizismus selbst die andere, in der Kirche zurückgedrängte, Entwickelung als berechtigte erscheinen läßt. Diese andere Entwickelung hält an dem einheitlichen Begriff der wahren Buße fest, und betont vor Allem die in derselben sich vollziehende Abkehr des innern Willens der Seele von der Welt zu Gott, die dadurch wirklich hergestellte Reinheit des innern Willens der Seele im Gegensatz zu dem noch den Dingen der Welt zugewandten Willen. Indem sie diesen durch die wahre Buße begründeten scharfen Gegensatz zwischen gut und bös hervorhebt, reflectirt sie weniger darauf, wie in diesem Willen der Bekehrten selbst noch die Liebe zur Welt fortdauern kann und fortdauert

gemäß dem erbsündlichen Verderben des Willens: sondern, ohne sich in die weiteren Distinctionen zwischen verzeihlichen Sünden mit der kirchlichen Scholastik einzulassen, befaßt sie alles das, was noch an sündlichem Wollen und Thun in diesen Bekehrten vorkommt, unter dem Begriff jener verzeihlichen Sünden, welche durch die satisfactorischen guten Werke der Bußfertigen und durch die Gnade gedeckt werden. Ebendeßhalb aber hat sie auch keinen Grund, für die „vere poenitentes" — und allein diese werden letztlich gerettet — ein Purgatorium anzunehmen, durch welches die Seelen noch von zurückgebliebenen Sünden gereinigt werden müssen: ebensowenig, als nach der kirchlichen Ansicht für die in vollkommnerer Weise Bekehrten ein Purgatorium nothwendig sein soll wegen der auch von ihnen begangenen verzeihlichen Sünden. Nach der von den Waldensern aufgenommenen Lehransicht waren ja die verzeihlichen Sünden der wahrhaft Bekehrten überhaupt durch die wahre Buße gelöscht. Aber eben so wenig, wie die kirchliche Ansicht die Bekehrten der vollkommneren Art in diesem Leben von der Verpflichtung der für die verzeihlichen Sünden zu leistenden Pönitenzwerke lossprach, die ja vielmehr im votum der Buße freiwillig übernommen werden, war auch die von den Waldensern vertretene Ansicht durch ihre innere Consequenz genöthigt, mit dem Purgatorinm zugleich die Werke der Pönitenz für die verzeihlichen Sünden in Beziehung auf die wahrhaft Bußfertigen zu verneinen, da ja vielmehr Uebernahme und Leistung derselben nach der auch ihr zu Grunde liegenden Anschauung nothwendig aus dem Wesen der wahren Buße folgte, durch welche die verzeihlichen Sünden gelöscht werden.

Wir fügen zu dem eben Gesagten noch folgende Bemerkungen hinzu, welche geeignet sind, die Denkweise, die der waldensischen Verwerfung des Purgatoriums zu Grunde liegt, als eine solche hervortreten zu lassen, welche sich an die ältere Form des mittelalterlichen Katholizismus im Gegensatz zu der neueren Entwickelung desselben im 12. und 13. Jahrhundert anschließt. Die Differenz der Meinungen, die zu jener Zeit über das Purgatorium Statt fand, gründet sich, wie dies schon aus dem Obigen hinlänglich erhellt, auf die Differenz der Lehrentwickelung in Betreff des Wesens der wahren Buße. Auch der zweite Einwurf, den Peter d. Lomb. zu bekämpfen hat, und der in unentschiedener Halbheit zwischen dem schärferen Gegensatze der wal=

densischen und der kirchlichen Ansicht stehen bleibt, hat seinen Grund in der abweichenden Ansicht vom Wesen der wahren Buße, und zwar liegt demselben dieselbe Ansicht über diesen Punkt zu Grunde, die auch die Waldenser im Gegensatze gegen die von Peter d. Lomb. vertretene scholastische Lehrweise festhalten. „Si enim veram poenitentiam habuerit quis,“ sagten auch diese andern Gegner der kirchlichen Lehransicht, „peccata omnia dimissa sunt ei, sed poena forte remansit. Ideoque si vere poenitens obiit, sine peccato transiit. Si autem vere poenitens non est in obitu, maculam portat, quae numquam delebitur. Qui vero aedificat lignum, foenum, stipulam, vere poenitet, quia bonus est et charitatem habet, et in charitate de hac vita transit: ergo sine peccato transit.“ Es tritt uns hier die einfachere Ansicht des älteren mittelalterlichen Katholizismus über das Wesen der wahren Buße entgegen, in der sich zwar schon der Irrthum mit den wahren christlichen Sätzen durchdrungen hat, aber ohne daß doch die Lehrentwickelung bereits zu den weiteren Lehrbestimmungen fortegtrieben wäre, welche sich in Folge der eingedrungenen irrthümlichen Fassung der scholastischen Wissenschaft aufdrängten. In der älteren einfacheren Fassung des Begriffs vom Wesen der wahren Buße sehen wir den wahren christlichen Satz nachwirken, daß in dem Gerechtfertigten keine Sünde vor Gott mehr Statt finde, daß er vielmehr rein von Sünden sei vor Gott. Allein es ist die rechte Art und der rechte Grund dieser Reinheit der Gerechtfertigten von aller Sünde vor Gott nicht mehr festgehalten. Schon ist vielmehr gemäß der falschen, pelagianisirenden Richtung des mittelalterlichen Katholizismus die Wahrheit jenes Satzes dahin verkehrt, daß man die Reinheit der Seele von der Sünde vor Gott um des dem Sünder zugerechneten Verdienstes Christi willen nicht mehr unterscheidet von der wirklichen Reinigung der Seele vermittelst des subjectiven Heiligungsprocesses, die durch die Wiedergeburt im Glauben zwar principiell und anfänglich wirklich gegründet, aber noch keineswegs in vollendeter Weise, auch nur in Betreff des innern Lebens der Seele selbst, wirklich vollzogen wird. Auf jenem Standpunkte der früheren mittelalterlich-katholischen Denkweise, auf welcher die Einwürfe gegen die kirchliche Lehrentwickelung über das Purgatorium beruhen, wirkt nun der wahre, aber nicht mehr recht verstandene

christliche Satz von der Reinheit der Gerechtfertigten vor Gott insofern nach, als er den Widerspruch verdeckt, in welchen sich die neuere irrthümliche Auffassungsweise verwickelt hat, indem sie dem wahrhaft Bußfertigen die Sünden von Gott erlassen glaubt, weil die wahre Buße die Seele wirklich von aller Sünde reinige. Wir dürfen es nicht verkennen, daß die Lehrentwickelung, welche sich von diesem Boden der irrthümlichen Auffassung über das Wesen der wahren Buße und ihr Verhältniß zur göttlichen Sündenvergebung aus des Rechtes dieser Denkweise wissenschaftlich bewußt werden wollte, genöthigt war, den Weg einzuschlagen, den die mittelalterliche Scholastik einschlug, indem sie bestimmter zu begreifen suchte, wie die angenommene, durch die wahre Buße bewirkte wirkliche Reinheit der Seele von der Sünde, um derentwillen von Gott die Sünden vergeben würden, trotz der verzeihlichen Sünden wirklich bestehen oder wie sie doch wenigstens von den genügenden Anfängen in diesem Leben aus auch nach dem Tode zu ihrer nothwendigen Vollendung fortgeführt werden könne. Wir können dies anerkennen, ohne dabei zu übersehen, daß diese durch die Consequenz der falschen Auffassung vom Wesen der wahren Buße bedingte weitere Entwickelung der mittelalterlich-katholischen Lehrauffassung zu keiner richtigen Lösung führen konnte. Die Art, wie sich die bestimmtere Lehrauffassung über diesen Punkt in der Scholastik entwickelte, mußte in Folge des Irrthums im Begriff vom Wesen der wahren Buße, von welchem sie ausging, nothwendig selbst eine verkehrte und ungenügende werden. Es zeigt sich dies darin, daß sie sich zu jener Unterscheidung zwischen zwei Arten der wahren Buße, einer vollkommneren und einer unvollkommneren, genöthigt sah, durch welche die Einheitlichkeit des Begriffs der Buße verletzt wurde. Es zeigt sich weiter darin, daß die scholastischen Lehrbestimmungen über die vollkommnere Art der Buße, als eine solche, durch welche die Seele wirklich in jedem Augenblick wieder von der Sünde rein gemacht und so fortdauernd rein erhalten werde, das eigentliche Problem ganz und gar ungelöst lassen, da sie, mit Verkennung der inneren bleibenden Wurzel der einzelnen verzeihlichen Sünden, das im Begriff gesetzte stete Ueberwundenwerden der einzelnen actuellen Sünden durch das Feuer der Liebe mit dem Begriff des Reinseins der Seele selbst fälschlich gleichsetzen, während die Bestimmungen über die unvollkomm-

nere Art der Buße, die ein Getheiltsein des Herzens zwischen Gott und Welt gestatten, wider den wahren Begriff der christlichen Buße als einer Umkehr des ganzen Herzens zu Gott verstoßen und durch diese Abschwächung des Begriffs der christlichen Buße dem tieferen Bußernst hemmend in den Weg treten. Indem die Waldenser nicht in diese scholastische Weiterbildung der katholischen Lehrauffassung vom Wesen der Buße eingingen und bei dem einfachen Begriff der durch die Umkehr des Herzens von der Welt zu Gott bedingten wahren Buße stehen blieben, konnten sie einerseits, wie wir schon hervorhoben, mit demselben Recht wie die Scholastik in Betreff der vollkommneren Bußfertigen die Reinheit der Seele von der Sünde trotz der verzeihlichen Sünden in Beziehung auf alle solche wahrhaft Bußfertigen festhalten, wodurch dann die Annahme eines Purgatoriums ihren Boden verlor, und andererseits gewannen sie dadurch die Grundlage, um mit größerer sittlicher Strenge bei Allen auf eine reine Entscheidung zwischen Gott und der Welt zu dringen, als die einige an Alle gleicherweise sich richtende Forderung der Buße und die für Alle gleicherweise nothwendige Bedingung des Heils. Allein wenn wir so auch hier die Lehrweise der Waldenser von den Irrthümern frei erkennen, in welche die scholastische Entwickelung der mittelalterlich-katholischen Lehre in Folge ihres Grundirrthums verwickelt werden mußte, und so, daß sie dem ernsteren Dringen der Waldenser auf eine innerliche Buße und Abkehr von der Welt zu Gott entsprechend erscheint, so werden wir doch nicht übersehen können, daß dieser Standpunkt, den die waldensische Lehrweise in Beziehung auf den Begriff von der wahren Buße einnimmt, keineswegs ein solcher ist, auf dem bereits der Grundirrthum der katholischen Auffassungsweise und damit auch die Schwierigkeiten innerlich überwunden wären, welche die Scholastik durch ihre Distinktionen vergebens zu lösen gesucht hat. Die waldensische Lehrweise hat zu ihrer eigenen Voraussetzung denselben falschen Begriff von der durch die Buße bewirkten Reinheit der Seele, und weit entfernt, die darin liegenden, auf diesem Standpunkte gar nicht zu lösenden, Schwierigkeiten gelöst zu haben, hat sie diese Schwierigkeiten nicht einmal ernstlich ins Auge gefaßt und ihre Lösung sich zur Aufgabe gemacht. Auf welche Weise hätte wohl die waldensische Lehrweise die Frage beantworten sollen, wie sich denn die vorausgesetzte Reinheit der wahr-

haft bußfertigen Seele von dem Flecken der Sünde mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit der in den Seelen der Bußfertigen fortdauernden sündlichen Neigungen vereinigen lasse, — eine Frage, die erst ihre richtige Beantwortung finden kann auf Grund der durch die Reformation wieder ans Licht gebrachten wahren Einsicht in die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Ja, um gerecht zu sein in dem Urtheil über das Verhältniß der waldensischen Opposition zur kirchlichen Lehre in Betreff des Purgatoriums, können wir nicht leugnen, daß die waldensische Ansicht vom Wesen der Buße und ihrem Verhältniß zur göttlichen Sündenvergebung eben deßhalb, weil sie noch nicht frei war von dem Grundirrthum der mittelalterlich-katholischen Ansicht über diesen Punkt und von den Schwierigkeiten, welche dieser Irrthum mit sich bringt, auch noch keineswegs den festen und sichern Grund für die Verwerfung des von der Kirche angenommenen Purgatoriums darbot, den ebenfalls erst die evangelische Lehre der Reformation darbietet, indem sie die Reinheit der wiedergeborenen, erlösten Gläubigen nicht in der wirklich vollzogenen subjectiven Reinheit der Seelen, sondern in der im Glauben angeeigneten stellvertretenden Gerechtigkeit Christi erkennen, und in rechter Weise die beiden Momente der Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, zusammenfassen und unterscheiden lehrt. Wenn einmal die wirkliche Fortdauer der Sünde in den Seelen der Bußfertigen betont wurde, welche die Waldenser nicht wegleugnen konnten, so begreift man nicht, wie sich dieselben, da sie doch ebenfalls das Heil auf die Bedingung der durch die wahrhafte poenitentia wirklich vollzogenen Reinigung der Seele von der Sünde gründeten, der Consequenz in befriedigender Weise hätten entziehen können, daß alles in den Seelen der Bußfertigen zurückbleibende Unreine auch nach dem Tode erst noch müsse ausgetilgt werden. Diese durch den nicht überwundenen Grundirrthum des mittelalterlichen Katholizismus begründete innere Haltlosigkeit der waldensischen Verwerfung des Purgatoriums tritt denn auch in der späteren Entwickelung hervor, welche dieselbe unter den Taboriten fand, und welche wir gewiß nicht als hinter dem früheren Standpunkte der Waldenser zurückbleibend betrachten dürfen. Die taboritische Opposition in Betreff dieses Lehrstücks muß sich in ihrer bestimmteren Formulirung, wie dieselbe in der Confession von 1432 vorliegt, darauf beschränken,

die kirchliche Auffassung vom Purgatorium, wonach man dasselbe in den Zwischenzustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung verlegte, als eine solche zurückzuweisen, die weder durch die Schrift und den Lehrconsensus der Väter sicher gestellt, noch auch nur denkmöglich sei, während sie dem Satze gegenüber, daß nichts Unreines in den Himmel aufgenommen werden könne, und in Anerkennung der Erfahrungsthatsache, daß nicht alle Seelen, auch nicht alle Seelen der nicht verdammlichen Bußfertigen, durch die Buße wirklich von aller Unreinheit der Sünden gereinigt werden, zugeben muß, daß die Seelen vielleicht am jüngsten Tage durch das Feuer des Gerichts gereinigt werden (vgl. oben S. 99 Anm. 1.). Daß sich aber diese innere Haltlosigkeit ihres Standpunktes in Beziehung auf ihre Verwerfung des Purgatoriums den Waldensern verbergen konnte, erklärt sich aus der schon angeführten Nachwirkung des wahren, wenn auch nicht mehr in seiner Wahrheit verstandenen Satzes von der Reinheit der Gerechtfertigten vor Gott, also aus demselben Grunde, aus dem es sich überhaupt erklärt, daß sich der mittelalterlichen Entwickelung des Katholizismus die innere Haltlosigkeit ihres vom pelagianisirenden Irrthume durchdrungenen Systems verbergen kann, daraus nämlich, daß der wenn auch nicht in seiner Reinheit bewahrte Satz von der gerechtmachenden Gnade Christi falsch ergänzend die Lücken des Systems ausfüllen muß [1].

---

[1] Wir dürfen hier nicht unbeachtet lassen, was Stephanus de Borb. über den Zusammenhang der Verwerfung des Purgatoriums im Lehrsystem der Waldenser, freilich ausdrücklich nur als seine Vermuthung, ausspricht. Nachdem er erzählt hat, wie ihm in den Geständnissen der meisten Perfecti der Sekte die Lehre entgegengetreten sei, daß die Seele des ersten Menschen ein Theil der göttlichen Substanz gewesen sei, und daß die Seele eines jeden guten Menschen der heil. Geist selbst, welcher Gott ist, sei, daß aber, sobald der Mensch sündige, der Teufel statt dessen eintrete, bezeichnet er, zur Verwerfung des Purgatoriums von Seiten der Waldenser übergehend, diesen Satz derselben als einen solchen, der wahrscheinlich aus jenem ersten gefolgt sei. Da nun jener mystische Satz über das Wesen der Seele, — der übrigens gar nichts gemein hat mit dem manichäisch-catharischen Dualismus, da die Schöpfung des Menschen nach Seele und Leib auf den einigen Gott zurückgeführt wird, der Teufel aber erst in Folge der Sünde in den Seelen Eingang finden soll, — keineswegs der waldensischen Sekte überhaupt eigen war, wie aus der Darstellung des Stephanus selbst hervorgeht, obwohl er gerade in den Kreisen

Fassen wir jetzt das Resultat unserer Untersuchungen über den Gegensatz der waldensischen Sekte gegen die kirchliche Ansicht über die Absolution, über das Pönitenzwesen und über das Purgatorium zusammen, so dürfen wir es als hinlänglich erwiesen bezeichnen, daß derselbe keineswegs auf der evangelischen Einsicht in das Wesen der Sünde und der Sündenvergebung, sowie in das wahre Wesen und die wahre Entwickelung des durch die Gnade wiedergeborenen Lebens beruht, sondern daß derselbe mit der kirchlichen Entwickelung des mittelalterlichen Katholizismus, die er bekämpft, auf demselben Grunde der falschen pelagianisirenden Denkweise steht. Das ernstere Streben nach einem wahrhaft guten Leben, das sich in der waldensischen Sekte gegen den sittlichen Verfall in der Kirche erhebt, ist eben deßhalb nur ein solches, wie es auf jener Grundlage möglich ist, und von vorn herein muß es als unmöglich erkannt werden, daß die Frömmigkeit, auf welche jenes Streben gerichtet ist, die evangelische Frömmigkeit sein könne, und daß überhaupt das sittliche Streben der Waldenser, wie es sich selbst noch nicht von dem Grundschaden

---

der Sekte, die diesem Berichterstatter näher bekannt geworden waren, große Verbreitung gefunden zu haben scheint; so ist auch klar, daß nicht jener Satz in seiner mystischen Fassung derjenige gewesen sein kann, aus dem die allen Waldensern gemeinsame Verwerfung des Purgatoriums als Folgesatz sich abgeleitet hätte. Nichtsdestoweniger scheint doch die Vermuthung des Stephanus nicht ganz ohne Grund zu sein. Die waldensische Verwerfung des Purgatoriums beruhte auf dem Satze, daß die wahrhafte Buße eine reine Entscheidung sei, in welcher sich die Seele innerlich von der Welt ab- und Gott zuwendet, so daß nun die Seele innerlich gut und rein von der Sünde sei. Es beruhte die Verwerfung des Purgatoriums bei den Waldensern, wie wir gesehen haben, auf einer Anschauungsweise, welche den Gegensatz zwischen der guten Seele des Bekehrten und der schlechten Seele des Unbekehrten aufs schärfste hervorhob, mit Verwerfung alles dessen, was geeignet war, mehr auf ein Flüssiges des Gegensatzes, auf ein Gradweises des Mehr und des Weniger hinzuweisen. Was aber ist nun jener Satz, daß die Seele der Guten der heil. Geist, die Seele der Schlechten der Teufel sei, anders, als die mystische Fassung und Begründung eben jenes Satzes von dem durch die Buße begründeten scharfen Gegensatze der Reinen und der Unreinen? Man darf also den Satz, auf welchen Stephanus die waldensische Verwerfung des Purgatoriums zurückführt, nur seiner mystischen Fassung entkleiden, um den von ihm vermutheten Zusammenhang dieser Verwerfung des Purgatoriums in Einklang mit dem in den obigen Untersuchungen gefundenen Resultate zu finden.

des mittelalterlichen Katholizismus frei gemacht hatte, im Stande gewesen wäre, den sittlichen Schaden, an dem das christliche Leben in der Kirche des Mittelalters krankte, gründlich zu überwinden. Es war vielmehr die nothwendige Folge des nicht überwundenen falschen Princips, daß dasselbe die eigenthümliche sittliche Entwickelung des christlichen Lebens unter den Waldensern in neue eigenthümliche Irrthümer verwickeln mußte, wie uns dies entgegentreten wird, wenn wir die ethischen Sätze der Waldenser unserer Betrachtung unterziehen werden. Nirgends finden wir in den waldensischen Sätzen eine tiefere Auffassung vom Wesen der erlösenden, wiedergebärenden Gnade und ihr Verhältniß zu der zu erlösenden, wiederzugebärenden sündigen Creatur. Wir haben vielmehr gesehen, daß die waldensische Entwickelung, sich einseitig mehr nur dem subjectiven Heiligungsstreben zuwendend, die Bedeutung der in der Kirche verwalteten Gnadenmittel nicht richtig zu erkennen vermag und immer mehr übersieht. Die waldensische Entwickelung stellt sich also überall nicht als eine solche dar, welche vorbereitend auf die späteren Lösungen der Reformation hinweist. Nach ihrem materiellen Standpunkte weist sie vielmehr auf eine ältere Form des mittelalterlichen Katholizismus zurück, welche sie gegen die neuere Entwickelung desselben festhält, und zwar so, daß sie sich nicht blos gegen das Irrthümliche in diesen Entwickelungen verschließt, sondern auch gegen das Berechtigte in denselben. Der frühere Standpunkt des mittelalterlichen Katholizismus, an den sich die waldensische Sekte nach ihrer Lehreigenthümlichkeit im Gegensatze zu der kirchlichen Entwickelung des 12. u. 13. Jahrhunderts anschließt, war überall kein solcher, auf dem die kirchliche Entwickelung stehen bleiben konnte, oder auf dessen Grunde eine richtige Lösung der Aufgaben des christlichen Lebens in der Kirche möglich gewesen wäre, und die Verbindung mit dem Häretischen, in welche jene katholischen Lehransichten einer zu Ende gehenden Periode in der waldensischen und in anderen Sekten jener Zeit trat, mußte dazu dienen, den neu sich geltend machenden Entwickelungen in Lehre und Praxis der Kirche zu einer nur um so rascher und entschiedener gewonnenen Herrschaft in der Kirche zu verhelfen, während kurz vor der Zeit der waldensischen Sekte, zur Zeit Peters des Lombarden, wie aus den Sentenzen desselben hervorgeht, die von den Waldensern aufgenommenen und festgehaltenen älteren

Lehransichten zwar von der kirchlichen Scholastik bekämpft werden, aber noch keineswegs mit dem Stempel des Häretischen gezeichnet sind, wie dies in der Zeit nach dem entscheidenden vierten Lateranconcil der Fall war. Wie wir aber früher zu bemerken Gelegenheit hatten, daß das freie Prädikantenwesen, worin das Eigenthümliche der eigentlichen Schüler des Petrus Waldus besteht, nach seiner Entstehung mit den nächsten Entwickelungen jener Zeit aufs engste zusammenhängt, so dürfen wir auch hier wieder darauf aufmerksam machen, daß die Lehreigenthümlichkeit der Waldenser keineswegs auf eine von der Entwickelung der Lehre in der Kirche ihrer Zeit weit getrennte Vergangenheit, etwa auf die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückweist, daß vielmehr aus der Vergleichung mit dem in den Sentenzen des Petrus Lombardus vorliegenden Lehrstreit in der katholischen Kirche jener Zeit aufs evidenteste hervorgeht, wie die Waldenser nach dieser Beziehung in engster Abhängigkeit von den nächsten Entwickelungen ihrer Zeit stehen, ohne in dieselben auch nur etwas Originelles und Neues hinein zu bringen.

Dieses Resultat nun, das wir über die Stellung der waldensischen Sekte zu dem Materialprincip des mittelalterlichen Katholizismus und zu dem des evangelischen Protestantismus auf Grund der katholischen Nachrichten aus dem Mittelalter erhoben haben, wie sehr es auch mit der falschen neueren waldensischen Ueberlieferung im Widerspruche steht, findet doch durch die einzige sichere Nachricht, die uns in Morels Bericht über die waldensische Sekte aus dem Kreise der Sekte selbst erhalten ist, eine ebenso bestimmte als erwünschte Bestätigung. Unter den Punkten, worüber die Sekte noch nicht die richtige und bestimmte Einsicht habe, führt Morel unter dem achten Punkte auch die Lehre von der Sünde an, und fragt: „an haec doctrina peccatorum scilicet originalis, venialis et mortalis; et haec ignorantiae invincibilis, neglectae at crassae, valeat?“ Es geht hieraus hervor, daß die Sekte sich noch nicht in die richtige Auffassung der Reformatoren vom Wesen der Sünde, von dem Verhältniß der einzelnen Sünde zur Erbsünde und über den Begriff der verzeihlichen Sünden zu finden wußten — Punkte, deren richtige Bestimmung so sehr von der Einsicht in das wahre, evangelische Materialprincip des christlichen Lebens abhängen,

deren pelagianisirend falsche Bestimmung bei den Waldensern aber der Grund ihrer falschen Auffassung vom Beicht= und Pönitenzwesen war. Doch noch bestimmter erklärt sich Morel über den früheren semipelagianischen Standpunkt der Sekte. Offen gesteht er, daß sie nichts so sehr verwirrt habe, als Luthers Lehre vom freien Willen und von der göttlichen Prädestination. Diese Lehre sei ihnen ganz fremd und unverständlich, da sie vielmehr der entgegengesetzten Ansicht ergeben gewesen seien, die den Menschen einige Kraft zum Guten von Natur zuschreibt. „Credebamus enim," heißt es an dieser Stelle, „omnibus hominibus aliquid virtutis naturaliter inditum esse a Deo, cui tamen plus et cui minus etc." So ohne alles Verständniß traf diese Kernlehre der Reformation die Waldenser, daß Morel selbst noch in seinem Schreiben an den Oecolampadius, welches doch schon die deutlichsten Spuren eines sehr bedeutsamen Einflusses der Reformation auf diesen Barben aufweist, die Bedenken gegen die Lehre Luthers von der menschlichen Freiheit und von der Prädestination in einer Weise hervorhebt, daß man deutlich sieht, daß er selbst sich von denselben noch nicht hatte losmachen können. Gewiß, es kann nichts als historisches Resultat sicher gestellt werden, wenn es in Betreff des waldensischen Standpunktes nicht als sicheres historisches Resultat hingestellt werden darf, daß ihre Entwickelung nicht auf der evangelischen Grundlage der Reformation, sondern auf der der pelagianisirend falschen Denkweise des mittelalterlichen Katholizismus ruhte [1].

---

[1] Wir können hier zuletzt einen Vorwurf nicht unerwähnt lassen, der im 25. Cap. der früher bezeichneten, wahrscheinlich aus der Zeit um 1200 herrührenden, Schrift des Ebrardus v. Bethüne den Waldensern gemacht wird, und der darum nicht weniger unser Interesse in Anspruch nimmt, daß er sehr vereinzelt unter den von den kirchlichen Polemikern gegen die waldensische Sekte gerichteten Anklagen dasteht. Wir haben in den obigen Untersuchungen zu mehreren Malen Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie sich die waldensischen Bestrebungen im Gegensatz gegen das Leben in der Kirche mehr nur einseitig in der Richtung des Werkgerechtigkeitsstrebens auf Grund der pelagianisirenden Auffassung vom Wesen und von der Bedeutung des frommen christlichen Wandels bewegen, und daß sie mehr als die Kirche selbst die Bedeutung der Gnade und der Gnadenmittel übersehen, während die kirchliche Polemik die Bedeutung derselben gegen die Waldenser, wenn auch in falscher Weise, vertheidigte. Es kann daher nicht auffallen,

Da erst in dem wahren Materialprincip des christlichen Lebens, in dem wahren Princip von der Gerechtigkeit des sündigen Menschen vor Gott, auch die fromme Tugend des wiedergeborenen, versöhnten Lebens ihr wahres Princip findet, daß sie sich nun als die wahrhaft evangelische Tugend erfasse und ge-

---

schon in der ersten Zeit der Sekte einem dahinzielenden Tadel von Seiten der kirchlichen Polemik zu begegnen, da es ja auch in jener Zeit der Kirche nicht an Solchen fehlte, die noch mehr den evangelischen Glaubensstandpunkt bewahrten, ohne freilich denselben in reiner Weise ergriffen zu haben und ihn so gegen das Irrthümliche in der kirchlichen Entwickelung zur rechten Geltung bringen zu können. So wirft denn Ebrardus den Waldensern einen falschen Stolz auf ihre Tugend, auf ihre guten Werke, vor, auf die sie ein falsches Gewicht legten, und deren sie sich selbst wie der Pharisäer im Tempel vor Andern rühmten. Indem er dann eine vierfache Art des Stolzes unterscheidet, daß man nämlich einmal zu haben glaube, was man nicht habe; daß man zweitens von dem, was man habe, nicht glaube, daß man es von Gott empfangen habe, sondern daß man es „propria virtute" besitze; daß man drittens, was man habe, zwar von Gott empfangen zu haben glaube, aber „propriis meritis exigentibus," und daß man viertens mit Geringschätzung der Andern das zu haben glaube, was Andere nicht haben könnten: schreibt er den Waldensern alle diese vier verschiedenen Arten des Stolzes zu. Gegen das Ende des Capitels gesteht er ihnen zwar zu, daß sie „in legendo evangelio, in colendo dominicum diem, in jejunando, in orando" mit den Rechtgläubigen übereinstimmten, wie ihnen überhaupt der äußere Schein der guten Werke nicht abgesprochen werden könne: als das aber, was sie von den Rechtgläubigen trenne, wird der Glaube bezeichnet, der größer sei als alles jenes. „Sola fides, quae major est, a nobis vos sequestrat." Von den Gläubigen heiße es im 56. Psalm, daß alle Tage ihre Worte angefochten würden und ihre Verfolger ihnen überall auflauerten. So stellten auch die Waldenser ihnen nach, immer bereit, sie, wenn sie fielen, anzuklagen. Allein von dem Gerechten sage die Schrift, daß er öfters falle und wieder aufstehe (vgl. Sprüchw. 24, 16), und daß der Herr den Gerechten nicht ewiglich in Unruhe lassen werde (Ps. 55, 23). Wenn dann freilich Ebrardus den Mangel am Glauben ohne Weiteres identificirt mit dem Verlassen der Kirche, so beweist das, daß auch er nicht mehr den rechten Begriff vom Glauben hat, sondern selbst schon unter der Herrschaft der in die kirchliche Entwickelung eingedrungenen Irrthümer steht, durch die die evangelische Wahrheit vom Wesen und der Bedeutung des Glaubens verdunkelt und verkehrt wurde. Beachtenswerth aber ist, wie die kirchliche Polemik hier vermöge der in der kirchlichen Entwickelung bewahrten wahreren christlichen Wahrheitssätze den Grundirrthum der waldensischen Richtung richtig trifft, der freilich nur auf einer einseitigen Verfolgung des Irrthums in der kirchlichen Entwickelung selbst beruht.

stalte, die falsche Fassung jenes Materialprincips aber auch eine falsche Auffassung vom Wesen der christlichen Tugend zur nothwendigen Folge hat; so bleibt es jetzt noch übrig, zu zeigen, wie der nachgewiesene Mangel der Einsicht in den materialen Grundirrthum des mittelalterlichen Katholizismus und in das wahre Materialprincip des christlichen Lebens bei den Waldensern auch wirklich eine falsche, von der evangelischen abweichende, Auffassung vom Wesen der christlichen frommen Tugend zur Folge gehabt hat. —

Wir haben uns oben (S. 273) damit begnügt, zu sagen, daß mit dem wahren Materialprincip zugleich der Schlüssel zum Verständniß des innern, lebendigen Sinnes der Schrift fehle, so daß man der Knechtschaft des äußerlichen Buchstabens der Schrift verfalle. Wir müssen hier weiter darauf hinweisen, wie das falsche Materialprincip, dem die waldensische Sekte mit dem mittelalterlichen Katholizismus folgte, der pelagianisirende Irrthum über das Verhältniß der göttlichen Gnade und der natürlichen sittlichen Kraft des Menschen im Wiedergeburts- und Heiligungsproceß, die nothwendige Folge hat, daß der Mensch mit seinem sittlichen Streben zum Guten auf den Standpunkt des alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeitsstrebens zurückversetzt wird, und daß also auch demgemäß für ihn die heil. Schrift des Neuen-Testaments unter den, ihrem evangelischen Wesen widersprechenden, Gesichtspunkt der bloßen Gesetzgebung treten muß, wodurch dann Auffassung und Verständniß der Schrift eine bestimmte falsche Richtung erhalten.

Wenden wir nun unsere Betrachtung dem zu, was wir über die den Waldensern eigenthümliche Auffassung der christlichen Sittlichkeit wissen, so werden wir dadurch das von uns gefundene Resultat über den materialen Standpunkt der waldensischen Sekte insofern weiter bestätigt finden, als sich zeigen wird, daß ihnen, wie dies durch den pelagianisirenden Werkgerechtigkeitsstandpunkt bedingt ist, die einzelnen sittlichen Forderungen des Neuen Testaments als äußerliche Gesetzesforderungen gegenüberstanden, die sie nach ihrem äußerlichen Wortsinn geltend machten, während ihnen der innere, das Einzelne erst in sein rechtes Licht stellende, Sinn fremd und unverständlich blieb. Gerade in jenen ethischen Sätzen, in denen die Sekte auf dem Grunde der Schrift im Gegensatze zur herrschenden Lehre und

Praxis in der Kirche ein reineres Bild des frommen christlichen Lebens geltend machen will, legt sie ihre Unfähigkeit an den Tag, die Schrift recht zu verstehen und recht zu gebrauchen, zeigt sie, wie sie in Folge ihres falschen materialen Standpunktes falschen, äußerlichen Auffassungen der heil. Schrift anheimfiel, so daß die kirchlichen Polemiker ihren Auffassungen einzelner Schriftstellen gegenüber mit Recht jene pneumatischere Auffassung der einzelnen Schriftworte geltend machen können, welche die Tradition der Kirche, wenn auch nicht rein, aus der früheren Zeit bewahrt hatte.

Der neue äußerliche und gesetzliche Buchstabendienst, in welchen die waldensische Sekte verfiel, ist uns schon in der äußerlichen Art entgegengetreten, in welcher die waldensischen Predigerbrüder sich zur Befolgung der von dem Herrn den Jüngern bei ihrer Aussendung gegebenen Befehle verpflichtet hielten, und wir haben es gesehen (vgl. S. 208 ff.), wie Moneta die Unrichtigkeit und Unhaltbarkeit einer solchen buchstäblichen Auslegung hervorzuheben verstand. Vor Allen aber nehmen hier die von den Waldensern mit solchem Gewicht hervorgehobenen Sätze, daß jede Lüge, jeder Eid Todsünde und schlechthin verboten, daß auch die richterlich vollzogene Todesstrafe unter das Verbot des Tödtens falle und daß daher in keinem Falle irgend Jemand getödtet werden dürfe, unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, da sich in diesen Sätzen der bezeichnete Standpunkt der waldensischen Ethik am bestimmtesten charakterisirt.

Was zunächst den Gegensatz zwischen der waldensischen Ansicht und der kirchlichen in Beziehung auf die Lüge betrifft, so war darüber kein Streit, daß alle Lügen ohne Ausnahme etwas Böses, Sünde seien. Auch die kirchliche Scholastik gestand dies zu (vgl. Pet. Lomb. Sent. lib. III. dist. XXXVIII.). Die kirchliche Ansicht will nur, indem sie mehrere Arten der Lüge unterscheidet, nicht von allen diesen verschiedenen Arten, sondern nur von einer zugeben, daß sie Todsünde und deßhalb schlechthin verboten und verdammlich sei. Nur das Lügen aus böser Absicht zum Schaden der Andern, das Lügen „ex malignitate vel duplicitate" sei Todsünde, und nur auf diese Art des Lügens bezögen sich jene Schriftstellen, durch welche den Lügnern Tod und Verdammniß angedroht werde, wie Ps. 5, 7: „Perdes omnes qui loquuntur mendacium;" u. a. Die Lügen dagegen, die aus

guter Absicht zum Besten der Andern geschehen, sowie die Lügen im Scherz seien zwar Sünden, aber verzeihliche Sünden: sie seien sogar erlaubt, wenn man dadurch einem größeren Uebel vorbeugen könne (vgl. Alanus a. a. O. cap. XVII.). Dieser Unterscheidung der kirchlichen Scholastik liegt der richtige Takt zu Grunde, daß nur die Lüge der ersten Art, die Lüge „ex malignitate et duplicitate“ den Begriff der Lüge als Sünde erschöpft. Der Fehler der scholastischen Bestimmungen liegt darin, daß ihre Entscheidung nicht auf eine bestimmte Entwickelung des Begriffs der Lüge gegründet wird, um vermittelst desselben nachzuweisen, daß eine Unwahrheit in der Rede in dem Fall überall keine Lüge ist, wo der Wahrheitsverkehr objectiv aufgehoben ist, oder die Form der Rede selbst die Unwahrheit wieder aufhebt. Sie hätte sich dann nicht in jenes verkehrte Urtheil verwickelt, wonach es Arten der Lüge geben soll, die in gewissen Fällen erlaubt, ja sogar sollen zur Pflicht werden können, obwohl sie nicht aufhören, etwas Böses zu sein und Sünde, wenngleich verzeihliche Sünde. Gegen diese verkehrte Auffassung der Scholastik, die von verzeihlichen Sünden spricht, die, ohne aufzuhören, Sünde zu sein, doch in gewissen Fällen sollen zur sittlichen Pflicht werden können, sind die Waldenser vollkommen im Recht, wenn sie dagegen, wie Alanus (cap. XVII.) berichtet, den Schluß geltend machten: „Si licitum est, ergo aliquo casu mentiri non est malum, et sic non omne mendacium est malum, quod falsum est.“ Die richtige Entscheidung aber vermittelst der richtigen Begriffsbestimmung von mendacium im System der christlichen Sitte findet auch die waldensische Opposition keineswegs. Sie läßt den Begriff von mendacium vielmehr, wie sie ihn vorfindet, so daß also auch alle jene Fälle darunter fallen, von denen es im System der christlichen Sitte wohl keine Frage ist, daß sie gar nicht unter den Begriff mendacium fallen. Die waldensische Gegenargumentation, wie Alanus dieselbe wiedergiebt (cap. XV.), sucht vielmehr nachzuweisen, daß jene Arten der Lüge, welche die Scholastik von der Lüge im eigentlichen Sinn, als der, die allein den Charakter der Todsünde trage, als verzeihliche Sünden unterschieden wissen will, in Wahrheit keine verzeihlichen Sünden seien, so daß also diese waldensische Gegenargumentation auf einem anderen Begriffe von den verzeihlichen Sünden beruht. Die Waldenser sagten nämlich, daß alles Todsünde und nicht ver=

zeihliche Sünde sei, was wider das Gewissen geschehe, d. h. gegen das Bewußtsein von der Unerlaubtheit, von dem Verbotensein der That, während Alanus dagegen die kirchliche Ansicht dahin ausspricht, daß Todsünde sei, was gegen das Bewußtsein von der Sünde als Todsünde geschehe. Weiter sagten dann die Waldenser, daß jedes Lügen in der Schrift verboten sei, so daß also auch jedes Lügen gegen das Bewußtsein von dem Verbot desselben geschehen müsse, und somit Todsünde sei, wie alles, was gegen das Bewußtsein von der Unerlaubtheit der That geschehe. Es scheint nun auch hier wieder eine größere sittliche Strenge durch, die den Umfang der verzeihlichen Sünden einschränkt, indem die Waldenser nur in dem Fall würden von verzeihlicher Lüge sprechen wollen, wenn der Einzelne in dem einzelnen Fall nicht wüßte, daß er löge oder die Unwahrheit sagte. Aber abgesehen davon, daß diese Unterscheidung der tieferen Auffassung vom Zusammenhange der Sünde widerspricht, wie jede Unterscheidung zwischen Todsünden und solchen Sünden, die an sich verzeihlich sein sollen, interessirt uns hier zunächst das Aeußerliche des Princips, wonach die Waldenser unterschieden. Nicht aus dem frei angeeigneten Princip der christlichen frommen Sitte, durch welches die einzelnen Vorschriften des N. Testaments nach ihrem inneren Sinn erfaßt wären, sondern rein äußerlich nach diesen einzelnen, in ihrem buchstäblichen Sinn unvermittelt geltend gemachten Vorschriften selbst wird entschieden. Die Vorschriften des N. Testaments sind zum neuen Gesetzesbuchstaben geworden, der ohne inneres freies Verständniß äußerliche Nachfolge fordert [1].

---

[1] Stephanus de Borb. wirft auch den Perfectis der waldensischen Sekte vor, daß sie trotzdem, daß sie für sich Lügen und Schwören für schlechthin unerlaubt gehalten, doch gelogen und falschgeschworen hätten, und fügt hinzu, daß sie das nicht für Sünde gehalten hätten, „quia et mendacia sua dolis et sophismatibus verborum excusant et obumbrant." Diesem Vorwurf zufolge, den man für einen unbegründeten zu halten um so weniger berechtigt ist, als in den Proceßregeln für die Inquisitionsrichter, die uns erhalten sind, vornehmlich die Mittel angegeben zu werden pflegen, wie man die Waldenser in ihre versteckten Reden verwickeln kann, hätten die Waldenser zwar ohne geradezu die Unwahrheit zu sagen, doch solche Antworten gegeben, die darauf berechnet waren, zu täuschen, und so würde sich darin die Aeußerlichkeit ihrer sittlichen Beurtheilung sehr prägnant zeigen, insofern sie den Erfolg der Lüge bezweckten und doch der Wahr=

Verwickelter und schwieriger an sich wie für den Standpunkt der Waldenser war die Frage über den Eid, ob er schlechthin verboten und somit Todsünde, oder ob er in gewissen Fällen erlaubt sei. Es stehen sich hier Schriftstellen gegen Schriftstellen gegenüber, insofern einerseits in Stellen, wie Matth. 5, 34 ff. und Jac. 5, 12, das Schwören überhaupt verboten wird, und andererseits nicht allein Hebr. 6, 16 der Eid als das Mittel, allen Hader zu endigen, bezeichnet wird, sondern auch Paulus selbst in seinen Briefen zu öftern Malen sich solcher Betheurungsformeln bedient hat (vgl. z. B. 2. Cor. 11, 31; Röm. 1, 9), in welchen Gott zum Zeugen der Wahrheit angerufen wird, und welche daher über das bloße „Ja, ja" und „Nein, nein" hinausgehen und als christliche Schwurformeln betrachtet werden müssen. Das der christlichen Wissenschaft dadurch gestellte Problem kann nur gelöst werden, wenn man den Begriff des Schwures und des Unerlaubten im Schwören schärfer bestimmt und außerdem die hermeneutisch richtige Grundlage eines freieren Schriftverständnisses gefunden hat, das nicht an die Aeußerlichkeit des Buchstabens gebunden bleibt. Indem die Waldenser nach Alanus (cap. XVIII.) durch einseitiges und äußerliches Geltendmachen der Stellen Matth. 5. und Jac. 5. den Eid als schlechthin verboten und unerlaubt hinstellten, hatten sie jenes Problem nicht gelöst, sondern seine Lösung nur gänzlich zurückgeschoben. Nun muß zwar zugestanden werden, daß auch die kirchliche Wissenschaft jene Lösung noch keineswegs gefunden hatte, wie schon aus dem Schwankenden der verschiedenen Bestimmungen über diesen Punkt hervorgeht. Aber obwohl auch hier die herrschende Ansicht in der Kirche und in der christlichen Praxis, wonach man das Schwören erlaubt hielt im Fall der Noth und wenn es gefordert würde von der Obrigkeit, mehr von richtigem Takt als von sicherer Einsicht geleitet war, wie sich dies vornehmlich in den Versuchen zeigt, den Stellen Matth. 5. und Jac. 5. durch falsche Exegese einen solchen Sinn unterzuschieben, wonach in ihnen das Schwören nicht überhaupt verboten sei (vgl. Moneta a. a. O. lib. V. cap. IX.): so sind doch manche Einwendungen, die von den kirchlichen Polemikern gegen die waldensische Behauptung über den

---

haftigkeit zu genügen glaubten, wenn nur ihre Worte, wenn auch unverständlich für die Zuhörer, irgend eine Vereinigung mit der Wahrheit gestatteten.

Eid erhoben werden, von Gewicht und lassen den Fehler der waldensischen Ansicht, welche sich auf ein falsches äußerliches und buchstäbliches Geltendmachen einzelner Vorschriften stützt, hell genug hervortreten. Moneta (a. a. O. §. 5.) stellt geschickt die Frage an die Waldenser, was denn Schwören sei? Denn wenn es heiße, die Wahrheit betheuren unter Anrufung des Zeugnisses Gottes, so habe dies Paulus öfters gethan, und das Verbot Matth. 5. könne nicht den Sinn haben, das Schwören in diesem Sinn zu verbieten. Wenn Schwören heiße, die Wahrheit versichern (veritatem affirmare), so sei mit dem Schwören ja das Versichern der Wahrheit verboten. Die Unsicherheit des waldensischen Standpunktes bei dieser sehr wesentlichen Frage nach dem Begriff des Schwörens spricht sich sehr bezeichnend darin aus, daß nach Moneta eines der Sektenhäupter unter den lombardischen Armen der Schwierigkeit durch die Definition zu entgehen gesucht haben soll, daß der Eid sei „modus loquendi affirmativus simplici dicto adhibitus cum intentione jurandi," wogegen Moneta mit Recht auf eine objective Definition des Begriffs des Schwörens dringt, auf eine Erklärung dessen, was der Schwur an sich sei. Sehr bezeichnend für den ethischen Standpunkt der waldensischen Denkweise ist es dann ferner, wie sie sich gegen die Einwendung verhält, welche von den kirchlichen Polemikern auf den Umstand gestützt wurde, daß im A. Testament das Schwören erlaubt war. Während die Catharer, die ebenfalls das Schwören für schlechthin im N. Testamente verboten ansahen, gerade in diesem Umstande einen Beweis dafür fanden, daß die alttestamentliche Gesetzgebung nicht die Gesetzgebung des guten, sondern des bösen Gottes sei, konnten die Waldenser nicht leugnen, daß derselbe gute Gott im alten Bunde das Schwören geboten habe, das sie auf Grund neutestamentlicher Stellen für Todsünde halten zu müssen glaubten. Die Waldenser sagten vielmehr, das Schwören sei erst in Folge des neutestamentlichen Verbots Sünde geworden, früher aber sei es, weil nicht verboten, auch nicht Sünde gewesen. Die waldensische Beurtheilung dessen, was gut und was böse ist, stützt sich also, wie Moneta richtig hervorhebt, auf den Satz, daß etwas Sünde sei, weil es verboten sei, nicht auf den, daß Gott verbiete, was Sünde sei. In der That, der Irrthum in der ethischen Beurtheilungsweise der Waldenser liegt offen genug darin

vor, daß sie sich dabei nicht auf den Wesens-Begriff der Sünde und des Guten stützten, der durch den Unterschied des Neuen und Alten Testaments eben so wenig alterirt wird, wie die Identität des sich in beiden offenbarenden, unwandelbaren Gottes selbst, sondern daß sie zum Grunde dessen, was gut ist und böse, das willkürliche arbitrium des gesetzgebenden Gottes machten. Es versteht sich, daß die Waldenser bei einer solchen Anschauungsweise knechtisch unfrei an die Aeußerlichkeit des Gesetzesbuchstabens gebunden sein mußten, daß sie nicht zu einer freien Einsicht in das Princip des Guten und Bösen und somit auch nicht zu einer freien Aneignung und Darstellung desselben in ihrem Leben gelangen konnten.

Der Satz, daß jede Tödtung eines Menschen, auch die Tödtung im Kriege und die von Seiten der weltlichen Obrigkeit richterlich vollzogene Todesstrafe, schlechthin unerlaubt sei, mußte für die Waldenser in mehrfacher Beziehung besondere Wichtigkeit gewinnen. Ihnen, die von der Inquisition verfolgt und dem weltlichen Arme zur Todesstrafe übergeben wurden, lag es nahe, einen Satz zu betonen, der das Widerchristliche eines solchen Verfahrens so bestimmt aussprach. Dazu kommt, daß die Todesstrafe für die Waldenser im Zusammenhange ihrer Denkweise, die sie mit dem Purgatorium zugleich jede Möglichkeit, das in sittlicher und religiöser Beziehung Versäumte nach dem Tode nachzuholen, verneinen ließ, eine besondere Bedeutung erhielt. Nach Alanus (cap. XXI.) machten die Waldenser für ihren Satz, daß die Todesstrafe durchaus unstatthaft sei, den Umstand geltend, daß von Menschen dem Menschen die Zeit für die Buße und Bekehrung nicht abgekürzt werden dürfe. Vgl. auch Moneta a. a. O. lib. V. cap. XIII. §. 3. Sie sagten, daß der, der einen in Todsünde sich Befindlichen und Unbekehrten mit dem Tode bestrafe, denselben nicht blos nach seinem Leibe, sondern auch der Seele nach tödte, während er doch gemäß der Liebe, die er einem Jeden schulde, verpflichtet sei, auch für das zeitliche Heil desselben zu sorgen, damit er seinem ewigen Heile dienen könne. Im Zusammenhange unserer Untersuchung interessirt uns jedoch auch in Betreff dieses gegen die Todesstrafe gerichteten Satzes der Waldenser vornehmlich die biblische Begründung desselben, in der uns wieder jene falsche äußerliche, gesetzliche Weise in der Behandlung einzelner Schrift-

stellen entgegentritt. Nach Alanus (cap. XX.) waren es auch hier wieder einzelne Stellen der Schrift, auf welche die Waldenser ihren Satz gründeten. Sie führten an, wie das Verbot des Gesetzes, nicht zu tödten, Matth. 5, 21 anerkannt werde. Sie machten ferner Stellen geltend, wie Matth. 26, 52: „Wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen;" Ezech. 18, 32 und die ähnliche 33, 11: „So wahr als ich lebe, spricht der Herr, ich habe keinen Gefallen an dem Tode des Gottlosen, sondern daß sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe." Ein großes Gewicht legten sie zudem auf Deuteron. 32, 35: „Die Rache ist mein, ich will vergelten." Man sieht leicht, daß diesen Stellen nur vermittelst einer rein äußerlichen Geltendmachung ihres Wortsinns eine solche Bedeutung abgewonnen werden konnte, die sie als brauchbare Argumente für den gegen die Todesstrafe gerichteten Satz der Waldenser erscheinen ließ, und daß es für die katholischen Polemiker nicht schwer war, manches Treffende gegen die waldensische Auslegung jener Stellen einzuwenden. Wir wollen jedoch nur einige Punkte zur näheren Charakteristik des waldensischen Standpunktes aus der Polemik über diesen Punkt hervorheben. — Zunächst ist es beachtenswerth, wie Moneta die Stelle des Propheten Ezechiel den Waldensern gegenüber entkräften zu können glaubt. Er weist nämlich darauf hin, daß diese Stelle, wenn sie wirklich, wie die Waldenser behaupteten, jedes Tödten ohne Ausnahme als schlechthin unerlaubt darthun solle, in Widerspruch damit treten würde, daß in der mosaischen Gesetzgebung sowohl das Tödten der Feinde im Kriege wie die Todesstrafe erlaubt gewesen sei, wie ja das Beispiel der Richter zeige und wie von den Waldensern selbst zugestanden würde [1]. Es geht daraus hervor, daß die Waldenser ganz so, wie in Betreff des Eides, auch in Betreff der Todesstrafe und des Tödtens der Feinde im Kriege zwischen der christlichen und mosaischen Gesetzgebung unterschieden, und auch hier wieder sagten, daß unter der mosaischen Gesetzgebung noch nicht jedes Tödten Sünde gewesen sei, weil dieselbe nicht jedes Tödten verboten habe. Ja, wenn wir Moneta Glauben schen-

---

[1] „Solutio ad Valdenses est: quoniam hoc dictum est, antequam Christus veniret, et tamen tunc liceret occidere, sicut etiam tu credis, per illud igitur verbum non tollitur vindicta sanguinis" etc.

ken dürfen, — und es liegt wenigstens kein Grund vor, das nicht zu thun —, so hätten die Waldenser auch wieder zwischen der Zeit vor Moses und der Zeit nach Moses in dieser Beziehung unterschieden, indem sie auf Grund von Genes. 9, 5 („denn ich will eures Leibes Blut rächen, und will es an allen Thieren rächen; und will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen, als der sein Bruder ist") behauptet hätten, auch in der Zeit vor Moses sei jedes Tödten ohne Ausnahme verboten und Sünde gewesen. So träte uns hier noch krasser jener falsche Grundsatz über das, was Sünde ist, entgegen, den wir schon in den Erörterungen der Waldenser über den Eid kennen gelernt haben. — Beachtenswerth ist dann ferner, wie sich die Waldenser bei diesem Punkte über das Verhältniß zwischen der neuen christlichen Gesetzgebung, als deren Kanon sie vornehmlich die Vorschriften der Bergpredigt vor Augen haben, und zwischen der alttestamentlichen Gesetzgebung aussprechen. Die Waldenser fragten nach Alanus, ob nicht in der Strafgerechtigkeitsordnung die Barmherzigkeit des Evangeliums an die Stelle der Strenge des alttestamentlichen Gesetzes getreten sei. Sie wiesen auf jene Aussprüche Christi in der Bergpredigt hin, durch die mit dem jus talionis die Strenge des alten Gesetzes aufgehoben sei, an deren Stelle das neue Gebot getreten wäre, auch die Feinde zu lieben. Statt aber diese Barmherzigkeit des Evangeliums in der Strafgerechtigkeitsordnung walten zu lassen, übertreffe man noch, so warfen sie ihrer Zeit vor, die alttestamentliche Gesetzesstrenge; denn während nach dem jus talionis nur wieder Auge um Auge, Zahn um Zahn gefordert sei, bestrafe man jetzt den mit dem Tode, der einen Andern des Fußes beraube. Sie wollen, daß man sich gegen die Angriffe Anderer blos vertheidigend verhalten, daß man zwar die Feinde gefangen nehmen und vertreiben, aber nicht tödten solle. Wir wollen nicht verkennen, daß die allzu große Strenge der damaligen bürgerlichen Strafordnung mit Recht von der christlichen Gesinnung gerügt werden mußte, obwohl auch nicht vergessen werden darf, daß die Rohheit jener Zeit, der sittliche Zustand der Menge, eine größere Strafstrenge nothwendig machte. Allein der Fehler der Waldenser lag offen genug darin, daß sie die Aussprüche des Herrn, in welchen er sich gegen das jus talionis des alten Gesetzes richtet und in welchen er demselben die christliche Liebesgesinnung gegenüberstellt,

die nicht auf jenem Rechte bestehen, sondern alle Verhältnisse versöhnend durchdringen will, ohne Weiteres zum äußerlichen kritischen Kanon für die bürgerliche Straf- und Gerechtigkeitsordnung als solche machen, auf die doch jene Aussprüche sich zunächst gar nicht beziehen, wie ja denn die bürgerliche Straf- und Gerechtigkeitsordnung zu den von Gott geordneten Zuchtmitteln auf Christus hin in der christlichen Welt gehört, und zwar vom Christlichen verklärt werden soll, aber doch in keinem Augenblick der Geschichte blos nach der im Wesen des Christlichen liegenden idealen Forderung bestimmt werden kann, zu der sie heranzubilden ist, sondern immer durch den wirklichen Zustand der Gesammtheit des Volks mitbestimmt wird. Richtet man, wie die Waldenser thaten, auf Grund jener Aussprüche Christi eine äußerliche Kritik gegen die bürgerliche Straf- und Gerechtigkeitsordnung des Staats, und nimmt man noch außerdem die äußerlich gefaßte Stelle Deuteron. 32, 35 („Mein ist die Rache, ich will vergelten") als eine solche hinzu, durch die das menschliche Gericht neben dem göttlichen gänzlich ausgeschlossen werde, so sieht man nicht mehr, wie noch überall eine Straf- und Gerechtigkeitsordnung des Staats soll bestehen können, und wie die Consequenz soll vermieden werden können, diese Straf- und Gerechtigkeitsordnung als etwas dem göttlichen Willen Widersprechendes und als Sünde zu betrachten und zu verwerfen. Daß es unter den Waldensern nicht an solchen gefehlt hat, die dieser Consequenz ihrer Argumentationen gegen die Todesstrafe Folge gegeben haben und somit in Widerspruch mit allen jenen Stellen Alten und Neuen Testaments getreten sind, in denen die bürgerliche Ordnung überhaupt und besonders auch die bürgerliche Gerechtigkeitsordnung in ihrer Sphäre anerkannt und auf die göttliche Gründung selbst zurückgeführt wird, geht aus Moneta's Polemik hervor (vgl. z. B. a. a. O. S. 536 b), wo ihnen vorgeworfen wird, daß sie das Bestrafen der Uebelthäter, das Auflegen von materialen Strafen (materiales vindictae) als unstatthaft zurückwiesen. Die Wahrheit ist wohl, daß die Waldenser, wie sie nie in den Fall kamen, praktisch die Consequenzen ihrer Sätze über die bürgerliche Gerechtigkeitsordnung ins Leben zu führen, sondern dieselbe als ihre Feindin sich gegenüber hatten, sich niemals über die Folgen recht klar geworden sind, die sich an die Einführung jener Sätze ins öffentliche Leben

hätten knüpfen müssen, und daß sie sich auch niemals aufgefordert sahen, die Grenzen ihrer negativen Kritik bestimmt zu ziehen, daß sie vielmehr, während sie das größte Gewicht auf die Verwerfung der Todesstrafe legten, nur in unbestimmt gelassener Weise die weiteren negativen Consequenzen gegen die Strafordnung im Streite mit den kirchlichen Polemikern verfolgten. Wenigstens treten in den Nachrichten über die Waldenser diese weiteren Consequenzen hinter dem entschiedener geltend gemachten Satze von der Unerlaubtheit der Todesstrafe sehr zurück. — Zuletzt bemerken wir noch, daß, während die katholischen Polemiker die Ausübung der bürgerlichen Gerechtigkeitsordnung von Seiten der weltlichen Obrigkeiten als ein ministerium Gottes vertheidigen, so daß sie nicht in Widerspruch stehe mit der göttlichen Gerechtigkeitsordnung, die Waldenser, ganz entsprechend der Art, wie sie die kirchliche Verwaltung der Gnadenmittel nicht mit dem Thun der göttlichen Gnade zu vermitteln wußten, auch hier wieder Göttliches und Menschliches, Gottes Gericht und menschliches Gericht, in falscher äußerlicher Weise von einander scheiden und einander gegenüberstellen, ohne in der von Gott gegründeten Ordnung des Staats die vermittelte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeitsordnung selbst zu begreifen. Alanus beginnt seine Widerlegung der waldensischen Verwerfung der Todesstrafe mit folgenden Worten: „His objectionibus sic respondemus: quando Judex, dictante justitia, praecipit aliquem occidi, ipse non occidit, sed lex. Judex enim minister est legis, imo Dei, in exequendis judiciis.“ Vergl. auch Moneta a. a. O. lib. V. cap. XIII. §. 3. bes. S. 528.

So haben denn diese einzelnen ethischen Sätze der Waldenser über die Lüge, über den Eid und über die Todesstrafe, die in der Sekte bis zur Zeit der Reformation festgehalten wurden (vgl. oben S. 26 ff.), wie sie ja auch unter den böhmischen Brüdern bis zur Reformation galten (vgl. oben S. 107 f.), und die Hahn mit der Bemerkung beseitigt, daß dadurch der in älteren Zeiten aufgestellte Glaube der Thalleute durchaus nicht alterirt werde, eine sehr wesentliche Bedeutung für die Charakteristik der ursprünglichen Beschaffenheit der waldensischen Sekte gewonnen, der wir vorurtheilsfrei nachgegangen sind. Wir haben in ihnen und in der Art, wie sie dieselben auf Grund ihres der Reformation verwandten Formalprincips auf die heil. Schrift

des Neuen Testaments zu stützen unternahmen, eine weitere Bestätigung unsers früheren Resultats in Beziehung auf den materialen Standpunkt der waldensischen Denkweise und Frömmigkeit gefunden, indem uns in der Auffassung des Neuen Testaments als eines neuen äußeren Gesetzesbuchstabens, die sich in jenen Sätzen und ihrer Begründung durch einzelne Stellen der heil. Schrift ausprägt, nur die nothwendige Folge des falschen, pelagianisirenden Werkgerechtigkeitsstandpunktes entgegengetreten ist, den die Sekte einnahm.

Noch eins müssen wir zur Charakteristik des Standpunktes der Waldenser in ihrer Auffassung vom Wesen der christlichen frommen Tugend hervorheben. In unserer früheren Untersuchung über die Weise des apostolischen Lebens der waldensischen Predigerbrüder haben wir gesehen, wie dieselben jener auch dem Mönchthum zu Grunde liegenden ascetischen Auffassung vom Wesen der christlichen Tugend ergeben waren, welche die Forderung des Herrn, die Welt zu verlassen, im äußerlichen Sinne versteht und durch ein äußeres Verlassen der Dinge der Welt glaubt erfüllen zu müssen. Wir haben gesehen, daß die waldensische Entwickelung eben dieser der mönchischen verwandten ascetischen Auffassung wegen immer mehr auch unter den bestimmenden Einfluß der bestimmteren Form trat, welche diese Weise der Frömmigkeit in der Entwickelung des Mönchthums gefunden hatte, obwohl sie anfänglich, von diesem Einfluß freier, sich dem in der heil. Schrift aufgesuchten Muster der christlichen Tugend nachbilden wollte. Wir haben ferner gesehen, wie die Waldenser durch diese Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit in ähnlicher Weise wie die mittelalterliche Kirche selbst dazu geführt wurde, eine vollkommnere und eine unvollkommnere Art der christlichen Frömmigkeit zu unterscheiden, die Frömmigkeit derer, die die evangelischen Rathschläge zu befolgen übernehmen, und die Frömmigkeit derer, die allein den für alle Menschen gleich gültigen Geboten nachleben wollen. Erst jetzt begreifen wir diese Erscheinung, die auf eine so auffallend nahe Verwandtschaft des waldensischen Standpunktes mit dem mittelalterlich-katholischen hinweist. Wir müssen uns nur erinnern, wie diese ascetische Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit, die wir auch bei den Waldensern wiederfinden und die das Schriftverständniß derselben

beherrscht, die nothwendige Folge des pelagianisirenden Irrthums ist. Erst die Reformation hat mit der Einsicht in das wahre Materialprincip des christlichen Lebens, in das Princip vom allein rechtfertigenden Glauben, zugleich das rechte Verständniß der Forderung des Absterbens von der Welt wiedergefunden, die der Herr an die stellt, die ihm nachfolgen wollen: denn erst mit dem reformatorischen Princip vom alleinrechtfertigenden Glauben war die Einsicht begründet, daß jene Forderung des Absterbens von der Welt allein dann recht erfüllt wird, wenn der Mensch der Welt in seinem Herzen dadurch abstirbt, daß er im Glauben, der die Gerechtigkeit Christi als den Gottesgrund seiner eigenen Gerechtigkeit ergreift, sich der auf sich selbst gestützten Freiheit und Selbstheit Gott gegenüber in ihrer innersten Beziehung begiebt. Erst dadurch aber, daß der Grund der falschen Stellung unsers Lebens in der Welt zu Gott, die wir verlassen sollen, nicht sowohl in den Dingen der Welt als in der falschen Stellung des eigenen Herzens, des eigenen freien Willens, zu Gott erkannt war, war auch wieder das richtige Verhältniß zu den Dingen der Welt angebahnt, die sich nun nicht mehr als an sich dem Leben in Gott widersprechende darstellen, sondern als solche, welche der Schöpfungsordnung gemäß die reine Sphäre des Lebens in dieser Zeit bilden: während auf dem vorreformatorischen Standpunkt die zu verlassende Welt, die nicht in dem Herzen selbst richtig erkannt war, in den Dingen der Welt selbst gesehen und bekämpft werden mußte. Die ascetische Auffassung vom Wesen der christlichen Frömmigkeit, wie wir sie bei den Waldensern antreffen und welche sie auch in dem Verständniß der Schrift leitete, hängt aufs engste und wesentlich mit dem materialen Standpunkte zusammen, den sie gemeinsam mit dem mittelalterlichen Katholizismus im Gegensatze gegen den evangelischen Standpunkt der Reformation einnahmen.

Zur Bestätigung der Resultate, die unsere Untersuchung über den ursprünglichen Lehrcharakter der waldensischen Sekte in ihrem Verhältniß zum Standpunkte des mittelalterlichen Katholizismus und zu dem der Reformation gefunden hat, wollen wir zuletzt noch den Inhalt des bedeutendsten Lehrgedichts, das sich unter den waldensischen Schriften findet, den Inhalt der Nobla

Leyczon, im Auszuge mittheilen. Der Inhalt dieses Gedichts, das nach seinen Hauptbestandtheilen jedenfalls der vorreformatorischen Zeit angehört, stimmt ganz und gar mit dem überein, was wir auf Grund der katholischen Nachrichten über die Sekte aus dem Mittelalter in Beziehung auf den Standpunkt schließen mußten, den die Waldenser dem mittelalterlichen Katholizismus gegenüber einnahmen. (Wir gebrauchen im Folgenden Raynouard's Uebersetzung.)

Das Gedicht weist im Anfang auf das nahe Ende der Welt hin, um zur geistlichen Wachsamkeit aufzufordern.

„Moult curieux (soigneux) devrions être de bonnes oeuvres faire."

Es wird hervorgehoben (V. 13 ff.), daß kein Mensch sein Ende wisse, und daß man sich deßhalb um so mehr fürchten müsse, da man nicht wissen könne, ob uns der Tod heute oder morgen ergreifen werde. Mit Anklang an 2. Cor. 5, 10 weist das Gedicht auf das letzte Gericht hin, das auf dem reinsten Vergeltungsrechte ruhen werde, und hebt zugleich die der Lehre vom Purgatorium entgegengesetzte Ansicht von den zwei Wegen, dem zur Seligkeit und dem zur Hölle, hervor (V. 16 ff.):

„Mais quand viendra Jésus au jour du jugement,
Un chacun recevra pour entier paiement,
Et ceux qui auront fait mal et qui auront fait bien.
Mais l'Ecriture dit, et nous croire cela devons,
Que tous hommes du monde par deux chemins tiendront.
Les bons iront en gloire et les méchants au tourment."

Seit Adam sei es so gewesen, daß nur sehr wenige gerettet seien. Aber jeder, der gut handeln wolle,

„Mais chacune personne laquelle veut bien opérer" —

müsse Gott den Vater, seinen glorreichen theuren Sohn, den Sohn der heil. Maria, und den heil. Geist um Hülfe anrufen. Diese Drei, die heil. Dreieinigkeit, müsse oft angerufen werden,

„Que nous donne force encontre l'ennemi,
Que nous le puissions vaincre devant la notre fin,
C'est-à-dire le monde et le diable et la chair,
Et nous donne sagesse accompagnée de bonté,
Que nous puissions connaître la voie de vérité,
Et garder pur l'âme que Dieu nous a donnée.
L'âme et le corps en voie de charité,

Ainsi que nous aimons la sainte Trinité,
Et le prochain, car Dieu cela a commandé,
Non-seulement celui qui nous fait bien, mais celui qui nous fait mal,
Et avoir ferme espérance au Roi céleste
Que à la fin nous auberge au sien glorieux hôtel."

Man sieht, die Gnade wird wie im römisch-katholischen System nur als die nothwendige Hülfe im Streben nach dem Guten betrachtet und das gute Leben des Christen selbst unter dem Gesichtspunkte der Liebe beschrieben, ohne daß der Glaube im evangelischen Sinn seine Stellung gefunden hätte.

Die Bemerkung, daß es den schlechten Menschen schwer ist, dies zu halten, und daß sie außerdem nach ihrer Macht auch Andere hindern, es zu thun, leitet die Darstellung der Geschichte des menschlichen Geschlechts von Adam bis zur Zeit des Gedichts und des Verhaltens der Menschen zu den Gesetzgebungen Gottes ein, welche den Hauptinhalt des Gedichts ausmacht. Jener Zustand nämlich rührt davon her, daß Adam gegen das Verbot von dem Apfel aß, und dadurch auch den Andern den Keim des bösen Samens einpflanzte und für sich und seine Nachkommen den Tod erwarb, von dem Christus durch sein Leiden die Guten wieder losgekauft hat.

Gott hatte dem Adam das Gesetz der Natur, das anfängliche, erste Gesetz, ins Herz gepflanzt, von dem es V. 82 heißt:

„Noble loi était celle, laquelle Dieu nous donna,"

und das dann weiter beschrieben wird, und hatte ihm die Freiheit gegeben, das Gute oder das Böse zu thun. Das Böse hatte er ihm verboten, das Gute befohlen. Da nun aber Wenige dies Gesetz hielten, und die sehr zahlreich waren, die es übertraten und den Herrn verließen, die die Welt sehr liebten und wenig das Paradies, so kam die Fluth und vernichtete die Bösen.

„Mais Dieu fit faire arche en laquelle il enferma les bons;
„Tant fut augmenté le mal et le bien diminué
„Qu'en tout le monde ne se trouve sinon huit sauvés:
„Grand exemple pouvons prendre en cette sentence
„Que nous nous gardions de mal et fassions pénitence."

Als sich die Menschen wieder mehrten, und wieder die Schlechtigkeit überhand nahm, folgten andere Strafgerichte, die Zerstö-

rung des babylonischen Thurms, die Zerstörung der fünf Städte durch Feuer und Schwefel, wobei Gott wieder

„— détruisit les félons et les bons delivra."

Mit Abraham fing dann ein Gott wohlgefälliges Geschlecht, das Volk der Juden, an, das Gott aus Aegypten führte und dem er durch Moses das Gesetz auf den zwei steinernen Tafeln gab, auf welchen Tafeln sie das Gesetz fanden, „écrite et ordonnée noblement." Denen, die das Gesetz beobachten würden, wurde das Himmelreich versprochen, die Schlechten wurden getödtet. Es fehlte an Uebertretern des Gesetzes in dem Volke nicht. Dreißig tausend mußten schon in der Wüste durchs Schwert getödtet werden, und auch in der späteren Geschichte des Volks fehlen neben den Frommen auch die Schlechten niemals, welche die Strafgerichte Gottes nothwendig machten.

„Grand exemple pouvons prendre en cette leçon:
„Quand ils gardaient la loi et les commandements,
„Dieu combattait pour eux encontre l'autre gent;
„Mais quand ils péchaient et faisaient méchamment,
„Ils étaient tués et détruits et pris de l'autre gent."

Aber immer Wenigere wurden es, die das Gesetz befolgten, und diese Frommen wurden von den Schlechten verfolgt, vornehmlich von den Pharisäern und Schriftgelehrten, die nur zum Scheine und vor den Leuten der Ehre wegen das Gesetz befolgten. Da flehten diese Frommen, „les saints et les justes et les bons," mit Thränen und Seufzen zu dem Herrn, daß er zur Erde herniederstiege, um die Welt zu retten:

„Car tout l'humain lignage allait à perdition."

Jetzt nun müssen wir erwarten, die Bedeutung dargelegt zu sehen, welche das Gedicht der Offenbarung Gottes in Christo zuschreibt. Wenn wir aber der Darstellung des Gedichts nachgehen, so finden wir, daß das Versöhnungswerk Christi ganz zurücktritt, und Christus und sein Werk einseitig unter den Gesichtspunkt der Erneuerung des Gesetzes und der Gründung einer neuen Genossenschaft von Bekehrten gestellt wird. Nur ganz flüchtig wird (V. 322) im Vorübergehen in Ueberstimmung mit V. 62 angedeutet, daß Christus im Grabe die Seinen aus der Hölle befreit habe, — ein Satz, der aber noch keineswegs die evangelische Einsicht in das Erlösungswerk Christi begründet, da er zusammenbestehen kann und zusammenbesteht im waldensischen

Lehrzusammenhange mit dem semipelagianischen Irrthum, wonach zwar diese Loskaufung der Sünder aus der Macht des Teufels nothwendig ist, aber nur den Guten zu Gute kommt, d. h. denen, die sich auf Grund der ihnen gelassenen sittlichen Kraft zum Guten bekehren und die Erfüllung des Gesetzes anstreben.

Es wird zunächst die Geburt von der Jungfrau beschrieben, und dabei vornehmlich auf die Armuth der Eltern und des Kindes hingewiesen, das in die Krippe gelegt wurde, was den Begehrlichen und Geizigen zur Beherzigung empfohlen wird. Bemerkenswerth ist die Fassung des Grußes der Engel V. 225:

„Gloire fut donnée à Dieu au ciel et en terre paix aux bons,“ während der biblische Text den Menschen auf Erden Frieden verkündigt. Nachdem erwähnt ist, wie der Herr zugenommen an Gnade und Alter, und in göttlicher Weisheit, „en laquelle il était enseigné,“ wird seine öffentliche Wirksamkeit in folgenden Versen beschrieben (V. 229 ff.):

„Et appella douze apôtres lesquels sont bien nommés,
„Et voulut changer la loi qu'auparavant avait donnée;
„Il ne changea pas, vu qu'elle fut abandonnée,
„Mais la renouvela, vu qu'elle fut mal gardée.
„Et reçut le baptême pour donner sauvement
„Et dit aux apôtres que baptisassent la gent;
„Car alors (aussi) commençait le renouvellement.“

Mit Zugrundelegung der betreffenden Stellen in der Bergpredigt wird dann das neue Gesetz Christi in seinem Unterschiede von dem Gesetz Mosis dargelegt (V. 236—264), und darauf V. 265 so fortgefahren:

„C'est la loi nouvelle que Jésus-Christ a dit que nous devons garder
„Et appela les siens apôtres et fit à eux commendement,
„Que allassent par le monde et enseignassent la gent,
„Juifs et Grecs prêchassent et toute humaine gent;
„Et donna à eux pouvoir sur les serpents,
„Chassassent les démons et guérissent les infirmes,
„Ressuscitassent les morts et purifiassent les lépreux
„Et fissent aux autres comme il avait fait à eux.
„D'or ni d'argent ne fussent possédant,
„Mais avec vivre et vêtement se tinssent contents;
„Aimassent soi entre eux et eussent bonne paix:

„Alors (ainsi donc) leur promit le règne céleste,
„Et à ceux qui tiendront pauvreté spirituelle,“ etc.

Diese Stelle ist bemerkenswerth wegen der Art, wie das apostolische Amt beschrieben und wie dabei das Gebot der freiwilligen Armuth für dieselben betont wird, wobei jedoch das Versprechen des Himmelreichs auch auf alle Andere ausgedehnt wird, die die geistliche Armuth befolgen würden. Es entspricht dem, wenn die Schlechtigkeit der Menschen an mehreren Stellen des Gedichts vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des Geizes, der Geldliebe, beschrieben wird.

Wenn wir Christus lieben und seiner Lehre folgen wollen, heißt es weiter (V. 296 ff.), so müssen wir wachen und in der Schrift lesen. Da können wir dann finden,

„Que seulement pour faire bien Christ fut persécuté.“

Es wird dabei auf die Wunder hingewiesen als Beweise seines Wohlthuns gegen die Menschen. Aber je mehr er Gutes gethan, desto mehr sei er verfolgt.

„C'étaient les pharisiens qui le poursuivaient
„Et ceux du roi Hérode et l'autre gent du clergé;
„Car ils avaient envie parce que la gent le suivait;
„Et parce que la gent croyait en lui et en les siens commandements.“

Judas, von Habsucht geleitet, überlieferte seinen Herrn für Geld „entre la méchante gent.“ Wie überall im Gedicht die Guten und die Bösen einander gegenüber gestellt und in ihrem entgegengesetzten Verhalten zu Gott, seinem Gesetz und seinen Thaten, dargestellt werden, so schließt auch die dann folgende Schilderung des Leidens Christi mit dem Verse:

„Des bons fut enseveli, et gardé des félons.“

Kurz wird weiter erzählt, daß der Herr die Seinen aus der Hölle geholt habe („Et tira les siens d'enfer“), daß er am dritten Tage zum Troste und zur Freude für die Seinen wieder aufgestanden und, nachdem er bei ihnen einige Zeit verweilt, zum Himmel gefahren sei, mit dem Versprechen, alle Tage bei ihnen sein zu wollen bis an der Welt Ende, und daß er am Tage der Pfingsten den Tröster, den heil. Geist, gesandt habe. Von den Aposteln heißt es, daß sie der heil Geist in der göttlichen Lehre unterrichtet habe, und daß sie die Sprachen und die heil. Schrift gekannt hätten. Die Gründung der Kirche

durch die Apostel wird dann in folgenden Versen beschrieben (V. 334 ff.):

„Alors leur souvint de ce qu'il avait dit,
„Sans crainte parlaient de la doctrine de Christ,
„Juifs et Grecs prêchaient, faisant plusieurs miracles,
„Et les croyants baptisaient au nom de Jésus-Christ.
„Alors fut fait un peuple de nouveaux convertis:
„Chrétiens furent nommés, parce qu'ils croyaient en Christ."

Indem nun das Gedicht auf die Geschichte des christlichen Volkes von neuen Bekehrten übergeht, wird auf die Verfolgungen hingewiesen, welche die Guten und die, welche den Weg Christi zeigten, stets zu erdulden gehabt hätten, nicht allein von Nicht-Christen, sondern auch von Christen selbst, die sich doch erinnern sollten, wie weder die heil. Schrift noch die Vernunft zeige, daß die Heiligen irgend Jemand verfolgt oder ins Gefängniß geworfen hätten. Hier ist nun auch der Ort, wo das Gedicht die Lage schildert, welche die Sekte und ihre Lehrer, die den Weg Christi lehrten, den falschen, durch Irrthum verblendeten Christen gegenüber einnehmen. Vornehmlich sind es die, welche doch die Hirten sein sollten, die vor den Andern die verfolgen und tödten, die besser sind, und dagegen die Falschen und die Lügner in Frieden lassen. V. 367 ff. folgt die Schilderung der als Waldenser verfolgten Mitglieder der Sekte:

„Mais l'Ecriture dit, et nous le pouvons voir,
„Que si y en a aucun (quelqu'un) bon qui aime et craigne Jésus-Christ,
„Qui ne veuille maudire ni jurer ni mentir,
„Ni adultérer ni occire ni prendre de l'autrui,
„Ni venger soi de les siens ennemis,
„Ils disent qu'est Vaudois et digne de punir,
„Et lui trouvent accusation en mensonge et tromperie."

Der Trost in dieser Lage wird darin gefunden, daß denen, die um des Herrn willen leiden, das Himmelreich nach diesem Leben bereitet ist, während die Verfolger sich hüten mögen, sich dann nicht getäuscht zu sehen, denn dann werde ihnen die für Geld gekaufte Absolution ihrer Priester nichts helfen. Weitläufig wird das falsche Beicht- und Absolutionswesen der Kirche bekämpft, indem der Satz ausgesprochen wird, daß nach Sylvester kein Papst und kein Cardinal und kein Bischof und kein Abt im

Stande gewesen sei, eine einzige Todsünde zu erlassen.

„Seulement Dieu pardonne, vu qu'autre ne le peut faire."
Es folgt dann eine Schilderung dessen, was die wahren Hirten und die wahren Christen zu thun haben (V. 414—436), eine Stelle, die wir ganz hierher setzen, weil sie den Gegensatz der Sekte gegen das falsche Wesen der römischen Priester und ihr Beicht- und Absolutionswesen ganz so beschreibt, wie wir denselben in unseren früheren Untersuchungen kennen gelernt haben.

„Mais ceci doivent faire ceux qui sont pasteurs:
„Prêcher doivent le peuple et être en oraison,
„Et paître eux souvent de divine doctrine,
„Et châtier les péchants, donnant à eux discipline,
„C'est vrai avertissement qu'ils aient repentance;
„Purement se confessent sans aucun manquement,
„Et qu'ils fassent pénitence, en la vie présente,
„De jeûner, faire aumônes et prier avec coeur bouillant;
„Car par ces choses trouve l'âme sauvement
„De nous mauvais chrétiens lesquels avons péché;
„La loi de Jésus-Christ avons abandonné,
„Car n'avons crainte ni foi ni charité;
„Repentir nous convient et n'y devons tarder;
„Avec pleurs et avec repentance nous convient amender
„L'offense que avons faite par trois péchés mortels,
„Par convoitise d'œil, et par plaisir de chair,
„Et par orgeuil de vie par quoi nous avons fait les maux;
„Car par cette voie nous devons suivre et tenir,
„Si nous voulons aimer et suivre Jésus-Christ,
„Pauvreté spirituelle de cœur devons tenir,
„Et aimer chasteté et Dieu humblement servir;
„Alors suivrions la voie du Seigneur Jésus-Christ,
„Et aurions la victoire de les notres ennemis." —

Die Geschichte der göttlichen Offenbarungen wird in diesem Gedicht also unter den Gesichtspunkt einer dreifachen Gesetzgebung gestellt, indem unterschieden werden das Gesetz der Natur, das Gesetz durch Moses, und das Gesetz Christi. Dieser Zusammenhang wird denn auch bestimmt am Ende des Gedichts ausgesprochen (V. 437 f.):

„Brièvement est raconté en cette leçon
„De les trois lois que Dieu donna au monde."

Noch einmal werden diese drei Gesetze dann kurz beschrieben, und so, daß zwar ein Fortschritt in der Gesetzgebung wahrgenommen wird, denn erst in dem dritten tritt die Liebe gegen Gott in den Mittelpunkt, daß aber doch der Unterschied zwischen Evangelium und Gesetz nicht erfaßt wird (V. 439—453):

„La première loi démontre à qui a sens et raison,
„C'est à connaître Dieu et honorer le sien Créateur;
„Car celui qui a entendement peut penser entre soi
„Qu'il ne s'est pas formé ni les autres aussi;
„De ceci peut connaître celui qui a sens et raison
„Que c'est un Seigneur Dieu lequel a formé le monde;
„Et, reconnaissant lui, moult le devons honorer
„Car ceux furent damnés qui ne le voulurent faire.
„Mais la seconde loi, que Dieu donna à Moyse,
„Nous enseigne à conserver Dieu et servir lui fortement,
„Car il condamne et punit tout homme qui l'offense.
„Mais la troisième loi, laquelle est ores au temps présent,
„Nous enseigne aimer Dieu de bon cœur et servir purement;
„Car Dieu attend le pécheur et lui donne délai
„Afin qu'il puisse faire pénitence en la vie présente."

Es wird in diesen Versen allerdings der Punkt berührt, in welchem sich das Evangelium vom Gesetz scheidet, — das Verhältniß Gottes zu den Sünden der sündigen Menschen. Es wird vom zweiten Gesetz gesagt, daß es uns lehre, Gott zu dienen, da er die verdamme und bestrafe, die ihn beleidigen. Von dem dritten Gesetz im Unterschiede von jenem heißt es, daß es uns lehre, Gott zu lieben und ihm rein zu dienen, da er den Sünder erhöre und ihm Frist gebe, damit er im gegenwärtigen Leben Buße thun könne. Man sieht aber leicht, daß durch diese Bestimmungen der Unterschied zwischen Evangelium und Gesetz noch nicht erfaßt ist. Der Standpunkt, der als der des dritten Gesetzes beschrieben wird, ist im Grunde nur der des A. Testaments, dem es nicht fremd ist, daß dem Sünder Zeit zur Buße in diesem Leben gelassen werde. Wie die Erlösungsgnade in Christo der Grund des neuen gerechten und heiligen Lebens der Wiedergeborenen vor Gott ist, ist nicht erkannt, wenn man die Gnade gegen den Sünder nur darin sucht, daß ihm Zeit gegeben wird, Buße zu thun in diesem Leben. Das Evangelium in seinem Unterschiede vom Gesetz beruht in der Stellung, welche die Gnade zum Zustande=

kommen der wahren Buße einnimmt. Die Bestimmungen des Gedichts erheben sich nicht über den Satz, daß Gott dem Sünder „per contritionem“ die Sünden erlasse.

Am Schluß des Gedichts wird dann der Gedanke des Anfangs wieder aufgenommen und auf das letzte Gericht hingewiesen, wo Gott die Guten und die Bösen von einander scheiden, die einen in seinen Himmel aufnehmen, die anderen dem ewigen Feuer überliefern werde. —

Es liegt offen genug vor, daß auch dieses Gedicht ganz auf dem Standpunkt des semipelagianischen Irrthums des römischen Katholizismus steht; daß der strengere Bußernst, das ernstere Streben nach einem guten Wandel, um das den Guten versprochene Himmelreich zu erwerben, der auch in diesem Gedichte herrscht, keineswegs auf dem evangelischen Glaubensstandpunkte ruht. Die Bedeutung der Gnade tritt, in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrem Verhältniß zu den zu erlösenden sündigen Menschen unbegriffen, ganz und gar in diesem Lehrgedicht zurück. Es wird nur auf sie hingewiesen, als die, durch welche die durch die Sünde verderbten Menschen in ihrem Streben nach dem guten Leben nothwendig unterstützt werden und durch welche die Sünder in Christo von dem Eigenthumsrecht, das der Teufel über sie gewonnen hat, losgekauft und so vom Tode befreit werden müssen. Ohne daß die Lehrentwickelung, die in diesem Lehrgedicht vertreten wird, der Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Gnade eine selbstständige und näher eingehende Untersuchung zugewendet hätte, läßt sie vielmehr da, wo sie diesen Punkt berührt, den Standpunkt des römischen Katholizismus durchblicken, wonach sich die Gnade nur helfend und ergänzend **den Guten** verbündet, denen, die auf Grund der ihnen noch gelassenen sittlichen Kraft der göttlichen Gerechtigkeitsforderung gerecht zu werden streben, um dadurch das den Guten verheißene Himmelreich nach diesem Leben zu erwerben [1].

---

[1] Aus der Uebereinstimmung des Lehrcharakters, der uns in der Nobla Leyczon entgegentritt, mit demjenigen, den wir als den ursprünglichen der waldensischen Sekte erkannt haben, folgt zugleich, daß uns in diesem Lehrgedicht wirklich ein Erzeugniß der vorreformatorischen waldensischen

Am Ende unserer Untersuchung seien uns noch ein paar kurze Bemerkungen über dieselbe gestattet.

Sekte erhalten sein kann. Wir fassen mit Absicht diese Schlußfolge nicht bestimmter. Denn obwohl es durch den vorreformatorischen Lehrcharakter des Gedichts außer Frage gestellt wird, daß dasselbe der vorreformatorischen Sektenentwickelung angehört, so ist doch die Frage nicht so leicht zu entscheiden, ob dies Gedicht ursprünglich unter der waldensischen Sekte selbst entstanden sein muß, oder ob es nicht auch im Kreise der böhmischen Sekten entstanden sein kann, — eine Frage, die wir nach den Resultaten unserer ersten Abhandlung in Beziehung auf keine Schrift der waldensischen Manuscripten-Literatur zurückweisen dürfen. Was zunächst die oben (S. 333) angeführte Stelle des Gedichts anbetrifft, worin der Name Waldenser vorkommt, und die man gewöhnlich als die entscheidende für die Frage nach dem Ursprung des Gedichts ansieht, so beweist sie in Betreff jener von uns aufgeworfenen Frage durchaus nichts, ja scheint vielmehr der Annahme des böhmischen Ursprungs günstiger, als der des waldensischen Ursprungs. Herzog hat in der so eben in den Stud. u. Krit. erschienenen längeren Recension der Hahnschen Schrift über die Waldenser mit Recht auf den Umstand hingewiesen, daß in jener Stelle der Name Waldenser als ein Beiname angeführt wird, mit dem die Kirche zugleich das Verwerfungsurtheil über die so Bezeichneten ausspreche. Erinnert man sich nun, wie gerade die böhmischen Brüder stets hervorzuheben pflegen, daß sie Waldenser genannt würden, obwohl mit Unrecht (falso nomine), und daß man durch diese gehässige Bezeichnung schon ohne Weiteres über sie aburtheile, so sehen wir, daß jene Stelle des Gedichts der Nobla Leyczon sehr der Annahme entsprechen würde, das Gedicht sei nicht sowohl unter den eigentlichen Waldensern, als unter den böhmischen Brüdern entstanden, die sich durch die Bezeichnung „Waldenser" verletzt fühlten. Auch die Zeit des Ursprungs des Gedichts kann nichts entscheiden, da eben über diese Zeit nichts Bestimmtes feststeht, sobald einmal die Zeitangabe im Anfang desselben als unecht erscheinen muß. Wenn wir früher zeigten, daß der Ursprung des Gedichts aus inneren Gründen nicht wohl vor die Mitte des 13. Jahrhunderts zu setzen sei, — zu welchen Gründen wir jetzt noch den hinzufügen können, daß die Erwähnung vom Fall des Klerus seit Sylvester, die sich in dem Gedichte findet, ebenfalls auf diese spätere Periode hinweist, da jener Satz, wie wir gesehen haben, der früheren Periode der Sekte fremd war und erst in der zweiten Periode im Kreise der lombardischen Armen unter die Sätze der Sekte Aufnahme gefunden zu haben scheint —: so traf diese Entscheidung nur den möglichst frühesten Zeitpunkt, ließ aber den Zeitpunkt des möglichst spätesten Ursprungs unbestimmt. Was nun weiter den Lehrcharakter des Gedichts selbst betrifft, so ist auch hierbei mit großer Vorsicht zu verfahren. Unsere Untersuchung hat einerseits auf die nahe Verwandtschaft zwischen dem Standpunkt der Waldenser und dem der böhmischen Sekten, der Taboriten und böhmischen Brüder, hingewiesen, und andererseits auch

Manches von dem, was wir als das Eigenthümliche der eigentlichen Waldenser, der Schüler des Petrus Waldus, erkannt

---

bestimmte Differenzpunkte zwischen beiden aufgezeigt. Nur dann, wenn in Betreff einer der bestimmt erkannten Differenzpunkte die Nobla Leyczon die waldensische Eigenthümlichkeit darstellen würde, würden wir ein sicheres Kriterium für den waldensischen Ursprung derselben haben. So entscheidet es nichts, daß wir in der Nobla Leyczon die Sätze über den Eid, über das Lügen und über die Todesstrafe, sowie die waldensische Lehre von der Beichte und Absolution, über das Purgatorium und Derartiges wieder antreffen: denn alles dies findet sich auch bei den böhmischen Brüdern wieder. Man vgl. z. B. die S. 107 f. angeführte Stelle des böhmischen Catechismus über die Gebote Christi im Unterschiede von den Geboten des alttestamentlichen Gesetzes. Das, was von Anfang an die Eigenthümlichkeit des Waldensischen als solchen begründete und dasselbe auch fortdauernd von den böhmischen Brüdern unterschied, war das von Petrus Waldus gestiftete Institut der apostolisch lebenden Predigerbrüder mit seinen eigenthümlichen Voraussetzungen und Lebensformen, an welches sich dann der Unterschied anschloß, daß die Waldenser mit einer verborgenen Existenz und Wirksamkeit sich begnügten, ohne die Reformation des äußerlichen Kirchenwesens für nothwendig zu halten, während die böhmischen Sekten, auch die böhmischen Brüder, ein von der Kirche getrenntes eigenthümliches kirchliches Leben mit offenem Bekenntniß anstrebten. Es würde sich also für uns fragen, ob in dieser Beziehung die Nobla Leyczon bestimmt auf das Waldensische hinweise. Sehen wir das Gedicht unter diesem Gesichtspunkt an, so muß es auffallen, wie gerade diese Punkte so sehr zurücktreten, daß man Mühe hat, auch nur Andeutungen zu finden, die darauf hinweisen, und daß diese Andeutungen selbst doch immer unsicherer Art sind. Als die wichtigste unter den Stellen, die auf jene, die Eigenthümlichkeit der waldensischen Sekte begründende, apostolische Predigergenossenschaft hinweisen, erscheint uns die, in welcher der Befehl des Herrn an die Apostel hervorgehoben wird, daß sie weder Gold noch Silber besitzen, sondern mit dem Lebensunterhalt und der Kleidung sich begnügen sollen. Allein es wird doch an keiner Stelle des Gedichts die Beziehung dieses den Aposteln gegebenen Befehls zu den Predigern der Sekte hervorgehoben, so daß wir eine bestimmte Hinweisung auf die eigenthümliche Genossenschaft der waldensischen Predigerbrüder darin nicht sehen können, vornehmlich deßhalb nicht, weil an der Stelle, wo von den wenigen rechten Lehrern die Rede ist, die auch jetzt den Weg Christi sehr gern weisen möchten, nichts über die apostolische Lebensweise derselben gesagt wird, und höchstens in den gleich darauf folgenden Versen die Aussage über die Verfolgten und Getödteten, daß sie besser seien, als die Verfolger, besonders die verfolgenden Kleriker, darauf bezogen werden könnte, obwohl die Worte (ceux qui sont meilleurs) diese bestimmte Deutung keineswegs fordern. In eben dieser Stelle findet sich aber ein weiterer Ausspruch des Gedichts, der auf die

haben, scheint von Hahn unter das gerechnet zu sein, was er als dem Manichäischen verwandt nur den von ihm unterschiedenen gallischen Waldensern zuschreiben will, und worin das Unreinere dieser Sekte im Unterschiede von der reinen waldensischen Entwickelung in den Thälern gesehen werden soll. Im

waldensische Sekte im Unterschiede von den böhmischen Sekten hinzuweisen scheint, nämlich der schon früher (S. 143 f.) von uns angeführte Ausspruch, daß diese wenigen rechten Lehrer in der Gegenwart nur sehr wenigen Leuten bekannt seien. Diese Stelle scheint allerdings auf die Verheimlichung der waldensischen Predigerbrüder hinzuweisen, zu der sie sich der Verfolgungen wegen genöthigt sahen, obwohl sie gern den Weg Christi lehren wollen; und unter der Voraussetzung, daß das Gedicht ein ursprünglich waldensisches ist, können jene Worte nicht anders verstanden werden, und behalten also auch die Beweiskraft, die ihnen früher von uns beigelegt ist. Aber ob nicht diese Worte auch einen guten Sinn sollten behalten können bei der Voraussetzung, daß das Gedicht unter den böhmischen Brüdern entstanden sei? Ob in dem Fall nicht die Worte dahin verstanden werden könnten, daß jene wenigen rechten Lehrer als solche der Menge verborgen seien, von der es auch an andern Stellen beklagt wird, sie sei durch den Irrthum verblendet, und daß diese Lehrer, von der verblendeten Menge und dem schlechten Klerus verfolgt, kaum zu thun vermöchten, was sie doch zu thun wünschen, nämlich den rechten Weg Christi zu lehren? Zuletzt wollen wir zwar nicht verkennen, daß, wenn in dem Gedicht das die waldensische Predigergenossenschaft betreffende Eigenthümliche so sehr zurücktritt, dies seinen Grund darin haben könnte, daß dies Gedicht vorzüglich für die Credentes der Sekte berechnet sein mochte: allein auch diese Betrachtung hat nicht vermocht, unsere Zweifel an dem waldensischen Ursprung des Gedichts gänzlich zu entfernen. Und eben nur darauf haben wir aufmerksam machen wollen, daß die Annahme des waldensischen Ursprungs der Nobla Leyczon nicht als eine zweifellos sichere betrachtet werden kann. Die Frage kann erst eine bestimmtere Entscheidung finden, wenn der Lehrcharakter der Sekte der böhmischen Brüder im Verhältniß zu dem der Waldenser näher bestimmt ist. Sollte aber dieses Gedicht unter den böhmischen Brüdern entstanden sein, so würde darin ein Zeichen der allernächsten Verwandtschaft der böhmischen Brüder mit den Waldensern gesehen werden müssen, da durch den Zusammenhang unserer Untersuchung die nächste Verwandtschaft des Lehrcharakters der Nobla Leyczon mit der ursprünglichen Lehre der Waldenser aufs bestimmteste herausgestellt ist, und selbst in diesem Falle also hätten wir den in dem Gedichte vorliegenden Lehrcharakter, wie es geschehen ist, zur weiteren Bestätigung unserer auf anderer Grundlage gewonnenen Resultate über den wesentlichen Charakter der Lehrentwickelung benutzen dürfen, welche sich in engster Zusammengehörigkeit unter den Waldensern und später unter den Taboriten und vornehmlich unter den böhmischen Brüdern der kirchlichen Lehrentwickelung gegenüber geltend zu machen gesucht hat.

Zusammenhange unserer Darstellung haben sich alle solche Punkte, wie z. B. der Unterschied zwischen den Perfecti und den bloßen Credentes, als solche herausgestellt, die mit dem falschen Materialprincip aufs engste zusammenhingen, welches der waldensischen Entwickelung gemeinsam mit der Entwickelung des mittelalterlichen Katholizismus zu Grunde lag. Nirgends aber hat sich ein Satz gefunden, der auf den Einfluß des Manichäischen hingewiesen hätte. Auch solche Sätze, welche den Waldensern und den Manichäern gemeinsam waren, waren doch keineswegs der Art, daß sie von den manichäischen Sekten hätten entlehnt werden müssen, da sie gar nicht als das ursprüngliche Eigenthum derselben erscheinen.

Wenn wir zwar durch unsere Untersuchung die wesentlichen Grundzüge der waldensischen Sekte nach ihrer ursprünglichen und eigenthümlichen Beschaffenheit sicher gestellt zu haben glauben, so wissen wir doch recht gut, daß noch manche einzelne Punkte unerörtert gelassen sind, welche in einer vollständigen Geschichte der Sekte im Zusammenhange der Geschichte des christlichen Lebens im Mittelalter nicht unerörtert gelassen werden dürfen. Es sind dies vorzüglich die Punkte, die sich auf den Zusammenhang und die Berührungen der waldensischen Entwickelung mit anderen Entwickelungen beziehen. Wir durften uns aber um so mehr eines näheren Eingehens auf solche Punkte enthalten, je mehr es einerseits eben unser Zweck war, den wesentlichen Charakter des Waldensischen selbst aufzufinden, und je mehr andererseits die Bestimmung solcher Punkte nur in einer das Ganze der in Frage kommenden Entwickelungen umfassenden Untersuchung genügend wird gefunden werden können, für welche wir nur eine einzelne Vorarbeit haben liefern wollen. Es gehört hierher vornehmlich die Frage nach den Berührungen der waldensischen Lehrentwickelung mit den mystischen Entwickelungen jener Zeiten, eine Frage, die sich besonders an die Nachrichten des Stephanus de Borbone anknüpft, und die wir durch die einzelnen Andeutungen nicht genügend beantwortet zu haben meinen, zu welchen wir uns an verschiedenen Stellen unserer Untersuchung veranlaßt sahen. Wir bemerken in Betreff dieses Punktes nur, daß das Eindringen der Mystik in einzelne Kreise der Sekte für den nichts Ueberraschendes haben kann, der sich erinnert, daß die Mystik eine Weise christlichen Denkens und christlicher Anschauung

ist, die, keiner Entwickelung eigenthümlich, mit jeder der streitenden Entwickelungen sich verbinden kann.

Zuletzt werden wir wohl auch dafür Entschuldigung finden, daß wir das Historische der Person des Petrus Waldus keiner näheren Untersuchung unterzogen haben. Wir glaubten derselben überhoben zu sein, da wir die eigenthümliche Stiftung desselben in ihrer constitutiven und zusammenhaltenden Bedeutung für die waldensische Sekte im Mittelalter nachgewiesen hatten. Nachdem die Bedeutung der Stiftung der waldensischen Genossenschaft der apostolischen Predigerbrüder sicher gestellt ist, wird wohl kaum noch ein beachtenswerther Grund gegen die Glaubwürdigkeit der katholischen Berichte über die Person des Stifters nach ihrem wesentlichen Inhalte erhoben werden können, und außerdem wird auch wohl das nicht sicher Bestimmbare in Betreff dieser Person nicht mehr als etwas angesehen werden können, was von großer Bedeutung für die Geschichte wäre. Selbst wenn der Name Waldo nach seinem eigentlichen Ursprunge unbestimmbar bleiben sollte, und wenn sich der Name Peter, der zuerst von Pillichdorf, also sehr spät, erwähnt wird, als ein mythischer auswiese: — der Kirchengeschichte kann das sehr gleichgültig sein. Nur würde sich selbst in der mythischen Entstehung des Namens Peter für den Stifter der Sekte, also in der Uebertragung des Namens des Hauptapostels auf denselben, noch eine richtige Reminiscenz an das Princip zu erkennen geben, auf welches die Genossenschaft der apostolisch lebenden waldensischen Predigerbrüder gegründet war.

Anmerkungen zur zweiten Abhandlung.

Erste Anmerkung.

Kritisches über die zu Grunde gelegten katholischen Zeugnisse.

Als den ältesten aller uns erhaltenen Berichte hat man bisher den Bericht des englischen Franziskanermönchs Walther Mapes betrachtet, den man auf Vorgänge beim dritten Laterancocil unter Alexander III. (1179) beziehen zu müssen glaubt. Die bestimmte Zeitangabe in den Anfangsworten des Berichts: „Vidimus in Concilio Romano sub Alexandro Papa III. celebrato“ etc. scheint auch gar keinen Zweifel über das genannte Concil zuzulassen. Dennoch hat es etwas sehr Unbequemes, daß bereits auf dem Laterancocil von 1179, also in den ersten Jahren der waldensischen Entwickelung zur Zeit des Petrus Waldus selbst, derartige Verhandlungen zwischen den Waldensern und dem Papste ganz in derselben Weise Statt gefunden haben sollten, wie sie sich dann ein Menschenalter später bei so ganz veränderter Sachlage unter Innocenz III. um 1210 wiederholt haben würden. Denn daß die überraschendste Aehnlichkeit zwischen den von Walther erzählten Vorgängen und zwischen denen Statt findet, von welchen in der ursberg. Chronik berichtet wird (a. a. O. „Vidimus“ etc.), kann sich bei einer auch nur flüchtigen Vergleichung beider Berichte keinem verbergen (vgl. oben S. 182 ff.). Und auch der Bericht Walthers selbst will bei näherer Betrachtung gar nicht zur Zeit des Papstes Alexander III. passen, sondern alles scheint in demselben auf die spätere Zeit des Papstes Innocenz III. hinzuweisen. Unter der Voraussetzung, daß die berichteten Verhandlungen im Jahre 1179 Statt fanden, muß schon das auffallen, daß in der Zeit des Petrus Waldus nicht von diesem selbst, sondern nur von Schülern desselben die Rede ist. Und nun heißt es sogar von diesen Schülern, daß sie ihren Namen gehabt hätten „a primate — — qui fuerat civis Lugduni super Rhodanum“, wodurch die Zeit des Petrus Waldus als eine bereits vergangene im Verhältniß zu der dargestellt wird, wo Walther Augenzeuge der von ihm berichteten Verhandlungen war. (Hahn hat die Verdacht erregenden Worte eingeklammert, aber aus

welchem Grunde?) Bei solcher Sachlage scheint uns die Conjectur nicht zu gewagt, daß statt des Namens Alexandro der Name Innocentio gelesen werden müsse, wenn nicht gar vielleicht der chronologische Zusatz: „sub Alexandro Papa III. celebrato“, der im Zusammenhange der für die Zeitgenossen berechneten Darstellung des Walther überflüssig erscheint, für einen spätern Zusatz eines mit den chronologischen Verhältnissen nicht genau genug bekannten Interpolators zu halten ist. Der Bericht des Walther Mapes würde sich dann ebenfalls auf die Verhandlungen beziehen, welche unter Innocenz III. Statt fanden. Zunächst scheint nun freilich dieser Annahme darin eine Schwierigkeit entgegenzustehen, daß die von Walther berichteten Vorgänge auf einem Concil zu Rom Statt gefunden haben sollen. An das vierte Lateranconcil (1215) werden wir aber wohl nicht denken dürfen, da wir einmal nichts darüber wissen, daß noch auf diesem Concil mit den Waldensern verhandelt wäre, und da sodann auch die von Walther berichteten Verhandlungen sich wieder von denen trennen würden, von welchen wir durch andere Berichte wissen. Es kann hier eine Stelle im Berichte des Stephanus de Borb. dazu dienen uns auf die richtige Spur zu führen. Nachdem nämlich Stephanus von den Streitigkeiten des Petrus Waldus und der Seinen mit dem Erzbischof von Lyon erzählt und weiter gesagt hat, daß sie zuletzt excommunicirt seien, wobei er nur an die Excommunicationsbulle des Papstes Lucius III. (1183) denken kann, fährt er so fort: „Post, expulsi ab illa terra, ad concilium, quod fuit Romae ante Lateranense, vocati, et pertinaces fuerunt schismatici postea judicati. Postea in Provinciae terra et Lombardiae cum aliis haereticis se admiscentes et errorem eorum bibentes et serentes haeretici sunt judicati ecclesiae infestissimi etc.“ Dieser Bericht ist allerdings in vieler Hinsicht dunkel und abgerissen, allein das ist klar, daß hier auf Verhandlungen mit den Waldensern hingewiesen wird, die auf einem Concil zu Rom vor dem lateranensischen Concil Statt fanden, welches lateranensische Concil aber wieder kein anderes sein kann, als das vierte, da es nach dem Berichte des Stephanus in die Zeit nach der Verurtheilung der Waldenser fällt. Auch wird wohl von einer Verhandlung mit Waldensern auf einem Concil zu Rom vor dem dritten Lateranconcil überhaupt nicht die Rede sein können. Gehen wir nun aber dieser Angabe des Stephanus nach, so werden wir auf das um 1210 gehaltene Concilium Romanum geführt, das vornehmlich durch die auf demselben ausgesprochene Absetzung des Kaisers Otto IV. bekannt geworden ist (vgl. Mansi a. a. O. Bd. XXII. S. 814 f.). Auf eben dieses Concilium Romanum weisen die Anfangsworte des Berichts Walthers selbst hin: „Vidimus in Concilio Romano“ etc. Schwerlich würde Walther ein allgemeines Lateranconcil so bezeichnet haben. Dazu kommt, daß Cave (hist. lit. S. 622) angiebt, daß Walther in Angelegenheiten, die näher bezeichnet werden, im Jahre 1210 in Rom gewesen sei. Auch alles andere, was wir über das Leben Walthers sonst wissen (vgl. die Berichte bei Cave und Oudinus), stimmt mit diesem späteren Datum seiner Anwesenheit in Rom besser überein. (Gewundert haben wir uns, daß es bis jetzt Niemandem auch nur

aufgefallen ist, daß ein englischer Franziskanermönch, denn für einen solchen gilt Walther allgemein, wir wissen aber nicht, aus welchem Grunde, auf dem Laterauconcil 1179 mitthätig anwesend gewesen sein soll. Gering angeschlagen, würde dieser Walther doch erst 35—40 Jahre nach jenem Vorgange Franziskaner geworden sein können. Es wäre dies nun freilich nicht unmöglich, wenn man annimmt, daß Walther 1179 noch ein jüngerer Mann gewesen sei und daß er sich erst am Ende seines Lebens, wie so viele, in den Orden des Franziskus habe aufnehmen lassen. Das letztere scheint aber um so wahrscheinlicher zu sein, je weniger es in den Nachrichten über das Leben des Walther hervortritt, daß er Franziskanermönch gewesen ist. Oudinus erwähnt in seinem Bericht über Walther gar nichts davon, daß er Franziskaner gewesen sei. Aber wie es sich auch hiermit verhalten möge, jedenfalls würde der Umstand, daß Walther Mapes Franziskanermönch gewesen sein soll, besser damit stimmen, daß er 1210 zu Rom war, als mit der gewöhnlichen Annahme, wonach er bereits 1179 daselbst auf einem Concil eine mitthätige Rolle gespielt haben soll.)

Mit demselben Concilium Romanum um 1210, auf welchem der Kaiser Otto IV. abgesetzt wurde, bringt nun auch die ursberg. Chron. ihren Bericht über die Verhandlungen zwischen dem Papste und einer Anzahl von Waldensern, die um kirchliche Anerkennung nachsuchen, in Zusammenhang (vgl. das Chron. ursb. S. 240 ff. — Die nächste Zurückbeziehung der ungenaueren Zeitangabe „tunc temporis" auf das Jahr 1212 steht dem angedeuteten allgemeineren Zusammenhange nicht entgegen). So würde denn die zwischen den beiden Berichten Statt findende sachliche Verwandtschaft ihre vollständige Erklärung gefunden haben, da beide Berichte dieselben Vorgänge schildern. Die Vergleichung des Berichts des Walther Mapes mit dem in der ursb. Chron. enthaltenen führt aber zu einer näheren Bestimmung der Vorgänge, worauf sich auch der erstere bezieht. Wie nämlich der Bericht in der ursberg. Chron. für sich betrachtet, so macht auch der Bericht Walthers zunächst den Eindruck, daß die berichteten Verhandlungen nicht zu dem von den unterhandelnden Waldensern gewünschten Resultate, zur kirchlichen Anerkennung, geführt hätten. In dem Bericht der ursberg. Chron. hören wir nur von den Bedenken, welche der Papst an den Bittenden nimmt. In dem Bericht Walthers scheint der Schluß, wie er von Usser (vgl. bei Hahn a. a. O. S. 258) angeführt wird: „Confusique recesserunt et merito; quia a nullo regebantur etc." noch bestimmter auf eine Zurückweisung von Seiten des Papstes schließen zu lassen. Allein bei näherer Betrachtung bezieht sich doch der Schluß dieses Berichts des Walther nur auf den Ausgang der spitzfindigen dogmatischen Disputation, welche Walther auf Veranlassung des vom Papste mit der Leitung der Verhandlungen betrauten geistlichen Oberen mit den petitionirenden Waldensern angestellt hatte. Auf die letzte Entscheidung in dieser Sache beziehen sich aber jene Worte nicht: es fehlt vielmehr in dem Berichte Walthers selbst nicht an Anzeichen, die auf die Wahrscheinlichkeit eines der Ansicht Walthers über die Waldenser gerade entgegengesetzten Ausgangs der Verhandlungen hinweisen. Walther selbst hebt es hervor, daß er mit seiner

Ansicht sehr vereinzelt gestanden habe, und daß die große Menge der anderen auf dem Concil Versammelten günstigere Ansichten über das Verlangen der Waldenser gehegt hätten. „Ego", sagt er, „multorum millium qui vocati fuerunt minimus, deridebam eos, quod super eorum petitione tractatus fieret vel dubitatio." Die, allerdings Unbekanntschaft mit den dogmatischen Untersuchungen verrathende, bejahende Antwort der Waldenser auf die Frage, ob sie, wie an Gott Vater, Sohn und heiligen Geist, so auch an die Mutter Christi glaubten, die nach Walther das laute Gelächter der Anwesenden erregt haben soll, wird gewiß die Kirchenoberen nicht gegen die Sache der Bittenden entschieden haben. Auch drücken die letzten Worte des Berichts: „humillimo nunc incipiunt modo, quia pedem inferre nequeunt: quos si admiserimus expellemur" zwar das Urtheil des Berichterstatters aus, aber sehr bestimmt in einer Weise, woraus hervorgeht, daß die Sache noch nicht entschieden war, und daß eine seiner Ansicht zuwiderlaufende Entscheidung an höchster Stelle keineswegs außer den von dem Berichterstatter ins Auge gefaßten Möglichkeiten lag, und so steht denn die Eigenthümlichkeit dieses Berichts troß des zunächst sich darbietenden entgegengesetzten Scheines der Annahme keineswegs entgegen, daß die Verhandlungen, von denen derselbe nicht vollständig, sondern nur bis zu einem gewissen Punkte ihres Ganges berichtet, zuletzt doch zu einem für die Bittsteller günstigen Resultate hätten führen können. So steht denn auch in dieser Beziehung der Identificirung der von Walther berichteten Verhandlungen mit denen, von welchen in der ursb. Chron. ebenfalls von einem Augenzeugen erzählt wird, nichts im Wege, obwohl es von den letzteren troß des auch hier zunächst sich geltend machenden entgegengesetzten Scheins sicher ist, daß sie sich auf Verhandlungen beziehen, die zu einer anerkennenden Entscheidung des Papstes führten. In dem Bericht der ursb. Chron. (vgl. über dens. bei Gieseler a. a. O. II, 2. §. 68. Anm. 2.) wird der Führer der um kirchliche Anerkennung nachsuchenden Waldenser Bernhard genannt — „cum magistro suo quodam, ut puto Bernhardo" —, und wie es von Gieseler (ebendas. §. 90. Anm. 27.) geschehen ist, haben wir in diesem Bernhard keinen anderen zu sehen, als jenen Bernhardus Primus, unter dessen Leitung sich eine Gesellschaft katholischer Armen unter Zustimmung des Papstes Innocenz III. constituirte, die, nachdem sie bereits im Jahr 1210 auf Grund des auch von der Gesellschaft katholischer Armen unter Durandus von Osca früher angenommenen Glaubensbekenntnisses anerkannt war (vgl. das Anerkennungsdekret vom 14. Juni 1210 in Innoc. epist. lib. XIII. ep. 94), sich dann nach einer, in Folge gegen sie erhobener Anklagen neuangestellten, Untersuchung zu einem revidirten Propositum weiter verpflichten mußten, das unter dem 23. Juli 1212 ausgefertigt ist (vgl. dasselbe ebendas. lib. XIV. epist. 137). Durch die Vergleichung dieses Propositum, das für die Armen unter Bernhard 1212 ausgefertigt wurde, mit den Berichten sowohl in der ursb. Chron. (vgl. denselben oben S. 183) wie des Walther Mapes (vgl. denselben oben S. 182 f.) geht recht evident hervor, wie eben diese Berichte auf keine andern Verhandlungen sich beziehen, als die, welche 1210 mit dem Bernhardus Primus und den Seinen

in Rom geführt wurden. Wie Innocenz bereits am Schluß des ersten Anerkennungsschreibens von 1210 da, wo er sich über einiges ausspricht, was er ihnen wegen der ihnen gemachten Vorwürfe im Einzelnen noch besonders zur Pflicht gemacht habe, gesagt hatte: „cumque continentiam repromiserint, suspectum mulierum consortium prorsus evitent etc.“: so heißt es in dem spätern für die katholischen Armen unter Bernhard entworfenen Propositum conversationis: „Continentiam perpetuam et castimoniam vel virginitatem inviolabiliter conservando, suspectum mulierum consortium devitando, ut nemo nostrum solus ad solam nec etiam ad loquendum, nisi audientibus aut videntibus legitimis testibus et certis personis, accedat. Numquam in una domo fratres et sorores praesumant dormire, numquam ad unam mensam residere.“ — — „Religiosum et modestum habitum ferre decrevimus, qualem ex voto consuevimus deportare; utendo de cetero calceamentis communibus, ad consilium et mandatum summi Pontificis, pro tollendo scandalo, quod contra nos movebatur de calceamentis desuper apertis, quibus uti hactenus solebamus.“ Obwohl schon bei der ersten Verhandlung 1210 der Papst ihnen gerathen und befohlen hatte, sich der anstoßerregenden Gebräuche zu enthalten, waren doch die katholischen Armen unter Bernhard diesem Rath und Befehl nicht sogleich in allen Stücken nachgekommen, und aus diesem Grunde war die weitere Verhandlung und Verpflichtung von 1212 nothwendig geworden. Was aber die Hauptsache ist, — es kann nicht verkannt werden, daß diese in den Briefen des Innocenz vorliegenden Verhandlungen mit den Waldensern unter Bernhardus Primus auf frühere Verhandlungen ganz in der Weise zurückweisen, wie sie in der ursb. Chron. und in dem Bericht Walthers vorliegen, wenn wir in dem letzteren mehr Gewicht auf die übrigen Andeutungen legen als auf die Darstellung des von diesem Berichterstatter mit den Waldensern angestellten theologischen Examens.

Wir bemerken noch, daß auch in der sehr abgerissenen Darstellung bei Stephanus, in der der Zusammenhang zwischen den einzelnen angedeuteten Vorgängen überhaupt nicht klar hervortritt, der Ausgang der angedeuteten Verhandlungen auf dem Concilium Romanum vor dem vierten Lateranconcil unbestimmt gelassen ist, da die Waldenser nach dieser Darstellung erst später (postea) als hartnäckige Häretiker (auf dem vierten Laterancocil) verurtheilt werden, und daß ferner der Bericht im Tractat des Yvonetus, der gerade in der betreffenden Anfangspartie die bestimmteste Abhängigkeit von dem Bericht des Stephanus verräth, den pragmatischen Zusammenhang der von Stephanus angedeuteten Begebenheiten in falscher Weise ergänzt, wenn er die Bitte von Seiten einer Anzahl Waldenser um kirchliche Anerkennung unter dem Papste Innocenz III. den Waldensern überhaupt zuschreibt, von denen er sagt, daß dieselben damals noch den Primat des Papstes anerkannt und erst nachher angefangen hätten, sich der Auctorität desselben mit ihrem Vornehmen zu entziehen. Dem späteren, nicht genau genug unterrichteten Berichterstatter ziehen sich die Ereignisse unter Gesichtspunkte zusammen, welche den durch die älteren Berichte feststehen-

den Thatsachen nicht entsprechen. Unrecht würde es aber sein, anzunehmen, wie dies von Hahn geschieht, es sei von Yvonetus der Papst Innocenz III. mit Alexander III. verwechselt. Wie, von dem Bericht Walthers abgesehen, alle Berichterstatter aus dem Mittelalter nur etwas von Verhandlungen zwischen Waldensern und Innocenz wissen (vgl. z. B. auch die von Röhrich aus dem Straßburger Protokoll angeführte Stelle in Illgens Zeitschr. a. a. O. S. 149. Anm. 72.), so hat auch Yvonetus diese Verhandlungen im Sinn, über welche er aber das Nähere im Zusammenhange der früheren Geschichte der Waldenser offenbar nicht kennt. Gerade in dem Umstande, daß das Mittelalter von Verhandlungen zwischen dem Papst und den Waldensern auf dem dritten Lateranconcil gar nichts weiß, liegt ein Hauptargument für die von uns über den Bericht Walthers aufgestellte Ansicht, und wenn früher Gelehrte in anderen Berichten über die Vorgänge unter Innocenz III. Verwechselungen mit denen unter Alexander III. sehen zu müssen glaubten, so weist das zwar auf die enge Verwandtschaft dieser Berichte mit dem Walthers hin, auf welche sich unsere Ansicht stützt, aber es ist zur Erklärung der wahrgenommenen Erscheinung unter der Voraussetzung der Echtheit der Anfangsworte Walthers der unrechte Weg eingeschlagen.

Wenn eine an sich leichte Conjectur dadurch ihre Rechtfertigung findet, daß sie dem sachlichen Zusammenhange nicht allein entspricht, sondern in denselben die lichtvollste Einfachheit bringt, so ist dies gewiß in Beziehung auf die der Fall, welche wir für die Anfangsworte in dem Berichte des Walther Mapes in Vorschlag gebracht haben. Denn gewiß ist es das Einfachere und Bequemere, die nach ihrem sachlichen Gehalt so sehr übereinstimmenden verschiedenen Berichte auf einen Vorgang beziehen zu können.

(Hahn hat, a. a. O. Th. I. S. 186 f., die Ansicht verworfen, daß die katholischen Armen früher zur Sekte der Waldenser gehört hätten, und dagegen die Behauptung aufgestellt, daß sie zu den manichäisch-albigensischen Häretikern zu rechnen seien. Er stützt diese Meinung darauf, daß das Glaubensbekenntniß derselben in Entgegensetzung gegen die Lehren dieser Häretiker abgefaßt sei. Dieser Beweis scheint deßhalb ungenügend, weil in der Fassung dieses Bekenntnisses des katholischen Glaubens wohl die Form desselben vorliegt, wie es den damaligen Häresiern gegenüber gefaßt war und von den Häretikern jener Zeit überhaupt gefordert wurde, ohne daß auf die bestimmten Irrthümer der Einzelnen Rücksicht genommen wäre. Das größere Gewicht ist wohl auf die bestimmten Einzelnheiten zu legen, zu denen sich die katholischen Armen besonders verpflichten müssen, und es geht aus der Darstellung im Obigen, verglichen mit dem S. 182 ff. Gesagten, bestimmt genug hervor, wie sich in diesen bestimmten einzelnen Verpflichtungen, welche den katholischen Armen aufgelegt werden, die wesentliche Identität der unter Durandus und Bernhardus mit der Kirche ausgesöhnten Häretiker mit den apostolisch lebenden, waldensischen Predigerbrüdern darstellt.)

Eine andere, im höchsten Grade verwickelte Untersuchung knüpft sich an die Abfassungszeit der so höchst wichtigen Schrift des Ala-

nus de Insulis. Mit Bestimmtheit wird sich in Beziehung auf dieselbe wohl nur dies sagen lassen, daß diese Schrift nicht lange vor dem Jahre 1200 und nicht nach dem Jahre 1215 geschrieben sein kann. Der Verf. sieht auf die Zeit des Petrus Waldus als auf eine bereits vergangene zurück. „Hi Waldenses dicuntur a suo haeresiarcha qui vocabatur Waldus." Auf der anderen Seite finden sich in der Schrift noch keine von jenen Zügen, welche im Leben der Sekte nach ihrer Unterdrückung hervortreten. Vielmehr weisen die Worte in dem an den Grafen Wilhelm von Montpellier gerichteten Prologe: „Cum inter universos hujus mundi Principes te videam specialiter indutum armis fidei christianae nec naviculam Petri inter tot tumultuantes hujus saeculi procellas deserere" — offen auf die Zeit der Gefahr und des Kampfes der Kirche am Ende des 12. oder im Anfang des 13. Jahrhunderts, jedenfalls auf die Zeit vor 1215 hin. So würde also die Beschaffenheit der Schrift aufs beste mit der Nachricht im Chronikon des Albericus (Leibnitii Scriptor. Germ. Th. 2. Hannover 1698) übereinstimmen, wonach der Magister Alanus de Insulis, „doctor famosus et scriptor Anticlaudiani, qui in Theologia fecit quandam artem praedicandi, et contra Albigenses, Valdenses, Judaeos et Saracenos libellum edidit succinctum ad Guillelmum Montispessulani Dominum etc." im Jahre 1202 im Kloster Citeaux gestorben ist. Mit Zurücknahme der von uns früher (Gött. gel. Anz. a. a. O.) ausgesprochenen Ansicht müssen wir diese Nachricht in der That für die beglaubigtste und wahrscheinlichste halten, an deren Richtigkeit zu zweifeln kein genügender Grund vorliegt.

In die Zeitbestimmung unsers Alanus ist vornehmlich dadurch große Verwirrung gebracht, daß er vielfach mit andern Schriftstellern desselben Namens verwechselt oder zusammengeworfen ist. Wir geben zu, daß es dem Gesetz der Sparsamkeit gemäß ist, nicht leichtfertig verschiedene Alanus anzunehmen, um auf diese Weise sich die Lösung von Schwierigkeiten zu erleichtern. Man wird vielmehr bestrebt sein müssen, die verschiedenen Nachrichten wo möglich auf eine Person dieses Namens zu vereinigen. Doch würde man zu weit gehen, wollte man Persönlichkeiten, die sich bestimmt in der historischen Ueberlieferung unterscheiden, gewaltsam combiniren, blos um der angenommenen Unwahrscheinlichkeit willen, daß es mehrere Personen desselben Namens in zum Theil sich deckender Zeit gegeben haben sollte. Der historischen Ueberlieferung zufolge, vornehmlich auch auf Grund der angeführten Stelle der Chronik des Albericus, welche bis zum Jahr 1241 fortgeführt ist, steht zunächst fest, daß der Verfasser unserer Schrift, der sich im Vorwort „Magister Alanus" nennt, eine Person ist mit dem berühmten Lehrer an der Sorbonne in Paris, der dieser Schule eine Zeitlang vorgestanden hat und sich den Beinamen des „Doctor universalis" erwarb. Es ist keine Frage, daß dieser Alanus verschieden ist von einem andern Alanus, der Abt eines englischen Benediktiner-Klosters war und von dem man weiß, daß er in seiner Jugend in Italien war, dort um 1170 Canonicus der Kirche von Benevent wurde, aber bereits 1174 in sein Vaterland zurückkehrte, wo er als Prior eines Klosters in Canterbury

eines der hervorragenden Mitglieder der gegen die englischen Könige kämpfenden römisch-klerikalen Partei gewesen zu sein scheint. Vgl. über ihn Cas. Oudin. de Scriptor. eccles. Th. 2. S. 1518. Dieser englische Alanus war übrigens, wie aus den angegebenen Daten hervorgeht, ein Zeitgenosse unsers Alanus. C. Schmidt, histoire des Cathares, Th. 2. S. 234, scheint freilich diesen Alanus und den Doctor universalis für eine Person zu halten, da er in seinen Bemerkungen über den Verf unserer Schrift von der Behauptung ausgeht, ein doppeltes sei in Betreff des Doctor univers. gewiß, einmal, daß er aus Lille in Flandern („de Insulis") gebürtig sei, und sodann, daß er sich die größte Zeit seines Lebens in England aufgehalten habe. Allein dieser englische Alanus kann weder der berühmte Vorsteher der Sorbonne in Paris, noch der Verfasser unserer Schrift gewesen sein. Uebrigens wird der englische Alanus auch nicht als „de Insulis" bezeichnet, sondern Oudinus nennt ihn schlechtweg einen Engländer seiner Nation nach.

Fraglicher kann es erscheinen, ob nicht unser Alanus eine Person mit dem Bischof Alanus von Auxerre sei. Auch dieser Alanus wird als Alanus de Insulis bezeichnet. Man weiß von demselben, daß er vom heil. Bernhard um 1140 zum Abt des neugegründeten claustrum Ripatorium eingesetzt ist, daß er 1151 Bischof von Auxerre wurde, daß er aber 1167 sein Bisthum niederlegte und sich ins Kloster Clairveaux zurückzog, wo er dann 1182 gestorben sein soll (vgl. Mabillon, Opp. S. Bernardi, Paris 1690. Vol. I. in den Notis num. 109). Auch dieser Bischof Alanus hat Schriften hinterlassen, u. a. eine Lebensbeschreibung des heil. Bernhard. Ferner wird von ihm berichtet, daß er 1179 auf dem 3. Laterankoncil anwesend gewesen sei, doch scheint diese späte Nachricht dem ungegründeten Sagenkreise anzugehören, der in der spätern Klostertradition über den Alanus, den Bekämpfer der Häretiker, sich bildete, als man bereits unsern Alanus und den Bischof zusammengeworfen hatte. Schon im spätern Mittelalter sind nämlich diese beiden Alanus confundirt, obwohl in den früheren Berichten die Nachrichten über beide Männer auseinander treten, — eine Combination, die wohl besonders dadurch begünstigt wurde, daß beide dem Cisterzienser-Orden angehörten. Auch Oudinus vertheidigt noch die Identität beider in einer eigenen Dissertation (a. a. O. S. 1388 ff.) und ihm scheinen die meisten Neueren zu folgen. Wir können jedoch dieser Ansicht nicht beipflichten. Bei der Annahme der Identität beider entsteht die große Unbequemlichkeit, daß man die Angabe über das Todesjahr des Bischofs für falsch halten muß, denn unsere Schrift kann, wie wir bereits bemerkten, nicht vor 1182 abgefaßt sein, und außerdem steht das Todesjahr des Doctor universalis, worauf wir gleich näher eingehen werden, zu fest. Wäre nun der 1202 gestorbene Alanus eine Person mit dem Bischof von Auxerre, so müßte dieser ein sehr hohes Alter erreicht und noch dazu am Ende dieses sehr hohen Alters, fast hundertjährig, das berühmte Werk gegen die Häretiker abgefaßt haben, denn der Alanus, der 1139 oder 1140 einem neugegründeten Kloster vorgesetzt wurde, muß damals schon das reifere Mannesalter erreicht gehabt haben. Dazu kommt,

daß auch das, was wir von dem Leben dieses Bischof Alanus wissen, nicht dazu paßt, daß unser Alanus gegen das Ende des 12. Jahrhunderts an der Spitze der Pariser Sorbonne gestanden hat. Jedenfalls aber möchte die Identität dieser beiden Alanus nicht als etwas Gewisses angenommen werden dürfen.

Sehen wir nun von dieser Frage ab, und fragen wir ohne Rücksicht auf das Verhältniß unsers Alanus zu andern Persönlichkeiten desselben Namens, wie es sich mit dem in der Chronik des Albericus angegebenen Todesjahr desselben verhalte, so finden wir diese Angabe noch durch andere Gründe bestätigt. Der Abt Otto von St. Blasius, der die Chronik des Otto von Freisingen vom Jahr 1146 an bis zum Jahr 1210 fortführte und also Zeitgenosse unsers Alanus war, stellt unsern Alanus, dem er u. a. Schriften namentlich ein Buch unter dem Titel "Anticlaudianus", ferner „Regulas coelestis vitae et contra Haereticos, et librum de vitiis et virtutibus, et de arte praedicandi" zuschreibt, mit dem Petrus Cantor Parisiensis und dem Präpositivus als berühmte „Magistri" und Zeitgenossen zusammen, und zwar zwischen beide in die Mitte. Da nun aber der erste 1190, der zweite um 1210 gestorben sein soll, so würde auch hier das dazwischenliegende Jahr 1202 als Todesjahr des Alanus vortrefflich passen. Zu dieser Angabe des Todesjahrs paßt es ferner, daß die Schrift dem Wilhelm von Montpellier gewidmet ist. Denn obwohl Wilhelm VIII., der 1204 gestorben ist, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der letzte dieses Namens und Stammes gewesen ist (vgl. hierüber unsere Bemerkung in den Gött. gel. Anz. a. a. O.), so liegt es doch am nächsten an jenen zu denken, der sich durch seine Treue im Festhalten an der katholischen Kirche unter den großen Baronen des südlichen Frankreichs auszeichnete. Dann aber wäre unsere Schrift vor 1204 verfaßt. Gegen die Glaubwürdigkeit der Notiz des Albericus möchte aber wohl kein entscheidender Grund geltend gemacht werden können. Es ist schon lange nachgewiesen, daß die Angabe über das Todesjahr unsers zu Citeaux gestorbenen Alanus, die sich auf dem Grabsteine desselben in jenem Kloster findet und wonach er 1294 gestorben sein soll, eine falsche ist und mit dem Grabsteine selbst erst aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts herrührt (d'Argentré a. a. O. S. 83 f.). Die Notiz des Cave aber, daß unser Alanus auf dem vierten Lateranconcil anwesend gewesen, wird wohl aus dem spätern Sagenkreise über dessen Leben herstammen und ebenso grundlos sein, als die Sage von seiner Anwesenheit auf dem dritten Lateranconcil, wo er die Häretiker bekämpft haben soll. Zeugnisse für seine Angabe führt Cave nicht an. Eine bedenklichere Schwierigkeit scheint sich dagegen in der Schrift gegen die Häretiker selbst jener Angabe entgegenzustellen. Zwar liegt in dem Charakter der Schrift überhaupt, wie wir bereits bemerkten, kein Hinderniß vor, die Abfassung derselben vor das Jahr 1202 zu setzen: allein wir treffen darin lib. 2. cap. 4. auf die Erwähnung der gegen die Waldenser auf dem Lateranconcil ausgesprochenen Excommunication. Man hat bisher hieran keinen Anstoß genommen, vielleicht weil man dabei an eine Verurtheilung auf dem dritten Lateranconcil den-

ken zu dürfen geglaubt hat. Allein diese Lösung ist durchaus unstatthaft. Haben wir früher gezeigt, daß nicht einmal Verhandlungen mit den Waldensern für dieses Concil durch den Bericht Walthers festgestellt werden: so ist selbst nach der gewöhnlichen Tradition an ein von diesem Concil vollzogenes Excommunikationsurtheil gegen die Waldenser nicht zu denken, die erst durch die bekannte Bulle des Papstes Lucius III. verdammt wurden. Der Excommunicationsbeschluß des dritten Lateranconcils selbst bezieht sich allein auf die Catharer. Man hat zwar gesagt, daß dieser Beschluß auch die Waldenser mit umfasse, obwohl dieselben nicht bestimmt erwähnt seien, da es in demselben heiße: „Eapropter, quia in Gasconia, Albigesio et partibus Tolosanis et aliis locis ita haereticorum, quos alii Catharos, alii Patrinos, alii Publicanos, alii aliis nominibus vocant, etc." Hier soll man nun bei den „andern Namen" an die Benennungen Waldenser, Pauperes de Lugduno u. s. w. denken. Allein wer sieht nicht, daß es sich in jenem Beschluß allein um die Sekte der Catharer handelt, die von den einen so, den andern so genannt werden? An die Waldenser denkt man noch nicht. Wollte man nun sagen, das Concil habe damals noch nicht zwischen beiden Sekten unterschieden, sondern die neuentstandene Sekte der Waldenser unter der Masse der catharischen Häretiker begriffen, so daß deßhalb die Verurtheilung des Concils auch auf die Waldenser mitbezogen werden könne, wie dies von Alanus geschehen sei: so muß dagegen geltend gemacht werden, daß aus dem Beschlusse des Concils selbst, der die Waldenser als solche gar noch nicht kennt, in keiner Weise geschlossen werden kann, daß das Concil damals die Waldenser unter die Catharer begriffen habe, und daß es die Intention desselben gewesen sei, die Waldenser mitzuverdammen. Zudem ist es rein willkürlich, die spätere Verwechselung beider so sehr verschiedenen Sekten schon in jene Zeit zu verlegen, da wir vielmehr bemerken, daß die Kirche die Waldenser, sobald sie dieselben ins Auge faßt, auf's bestimmteste von den Catharern unterscheidet. Man vergleiche nur die gegen die Waldenser gerichtete Excommunicationsbulle des Papstes Lucius III., die nur ein paar Jahre nach jenem dritten Lateranconcil abgefaßt wurde. Wäre übrigens in jener ersten Zeit der Sekte auch nur die Ansicht verbreitet gewesen, der Beschluß des dritten Lateranconcils, der sie nicht kennt, erstrecke sich auch auf sie, so würden wir dieser Ansicht doch bei den frühesten Berichterstattern begegnen. Aber diese bringen die Geschichte der Waldenser in gar keine Beziehung zum dritten Lateranconcil. Bernhard von Fontcaude läßt sie unter Lucius III. ihr Haupt erheben, und die Verurtheilungsbulle dieses Papstes ist es, auf welche man als auf die erste Verurtheilung der Sekte zurückzuweisen pflegt. Nicht anders ist es auch in der betreffenden Stelle des Alanus der Fall. Wir lesen hier an dem bezeichneten Orte in einem Zusammenhange, wo der Beweis dafür geführt wird, daß man den Prälaten im Verbot des Predigens Folge zu leisten habe, folgendes: „Unde, si sub poena excommunicationis prohibet ei praedicare, si praedicet, sententiae excommunicationis subjacet. Quare isti Waldenses qui contra praeceptum Domini Papae praedicant, imo contra totam ecclesiam, huic senten-

tiae subjacent. In Concilio etiam Lateranensi in eos sententia excommunicationis lata est: unde eis etiam communicandum non est, cum sententia Apostolica ab Ecclesia praecisi sunt.“ Verfolgen wir den Zusammenhang dieser Worte genau, so finden wir auch hier zunächst das Verbot des Papstes als das frühere erwähnt, wobei nur an die Bulle Lucius III. (1183) gedacht werden kann, in welcher alle die in das Verdammungsurtheil eingeschlossen werden, „qui vel prohibiti vel non missi praeter authoritatem ab apostolica sede vel episcopo loci susceptam publice vel privatim praedicare praesumpserint.“ Die Beweisführung der Stelle des Alanus zeigt, daß ihm diese Bestimmung vorgeschwebt habe. Die Verurtheilung auf dem Lateranconcil wird dann als etwas noch hinzugekommenes erwähnt (in Concilio etiam Later.), und so können wir dem Zusammenhange der Stelle gemäß nur an ein Lateranconcil nach der Bulle des Lucius denken, also nicht an das dritte (1179), sondern nur an das vierte (1215), unter dessen Beschlüssen sich denn auch bekanntlich die Verurtheilung der Armen von Lyon findet. So müssen wir denn sagen, daß diese Erwähnung der Excommunication auf dem Lateranconcil nicht der Zeit vor 1215 angehören kann, und daß also, wenn diese Stelle echt ist, der Verfasser der Schrift nicht schon 1202 gestorben sein kann. Da nun aber im Uebrigen alles dafür spricht, daß dieses Todesjahr für den Alanus, der unsere Schrift verfaßt hat, das richtige ist, so wird wohl die Frage berechtigt sein, ob nicht jene Erwähnung des Lateranconcils und seines gegen die Waldenser gerichteten Verdammungsurtheils ein späterer, unechter Zusatz sei. Betrachten wir aber die Stelle unter diesem Gesichtspunkte, so scheint in der That alles für eine solche Vermuthung zu sprechen. Die Worte selbst „In Concilio etiam Lateranensi in eos sententia excommunicationis lata est“ nehmen sich ganz wie eine spätere Randglosse aus, und denkt man sie aus dem Texte weg, so tritt die Schlußfolgerung derselben viel klarer heraus. Dazu kommt nun aber, daß die „sententia Apostolica“, wovon im Nachfolgenden die Rede ist, wieder an das päpstliche Urtheil, an das Urtheil des apostolischen Stuhles, erinnert und mit Bezug auf dasselbe die dazwischen gelegte Erwähnung des Beschlusses des Lateranconcils ignorirt. Wollte man nun ferner bei der Annahme einer spätern Interpolation, welche so viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, das „imo contra totam ecclesiam“ nicht als eine Erklärung der Bedeutung des päpstlichen Urtheils auffassen, sondern glauben, daß auch durch diese Worte auf einen Concil-Beschluß außer dem päpstlichen hingewiesen werde, so müßte man auch diese Worte dem Interpolator zuschreiben, und der gereinigte Text würde sich somit in folgender, gewiß präciseren Fassung als die gegenwärtige ist darstellen: „Unde, si sub poena excommunicationis prohibet ei praedicare, si praedicet, sententiae excommunicationis subjacet. Quare isti Waldenses, qui contra praeceptum Domini Papae praedicant, huic sententiae subjacent: unde eis etiam communicandum non est, cum sententia Apostolica ab Ecclesia praecisi sunt.“ — Es ist noch zu erwähnen, daß C. Schmidt a. a. O. der Ansicht von Ravisson, Rapport sur les Bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841. p. 157, beigetreten ist,

wonach der Verfasser unserer Schrift ein von allen bis jetzt bekannten Schriftstellern dieses Namens verschiedener sein soll, nämlich ein gewisser Alanus de Podio, von dem sich eine theologische Schrift im Manuscr. in der Bibliothek zu Avranches finden soll. Diese Hypothese wird vornehmlich darauf gestützt, daß der Verf. unserer Schrift nothwendig dem südlichen Frankreich angehört haben müsse, da er seine Schrift dem Grafen von Montpellier gewidmet habe und eine so genaue Kenntniß mit den dortigen Sekten verrathe. Allein jene behauptete Nothwendigkeit wird in der That nicht durch die angeführten Gründe erwiesen.

Der Abt Bernhard von Fontcaude, einem Prämonstratenser-Kloster in der Diöcese Narbonne, also in den Gegenden, in denen die Sekte zuerst auftrat, geht in seiner Schrift ähnlich wie Alanus in die vom kirchlichen System abweichenden Sätze der Sekte ein, um sie zu widerlegen. Seine Schrift stellt sich dar als Bericht von einem Religionsgespräch, welches, wahrscheinlich um 1190, in Narbonne zwischen Waldensern und Katholiken angestellt wurde. Der Verfasser will in denselben sowohl die Argumentationen der Ketzer für ihre Sätze als die Gegenargumentationen der Katholiken zur Unterweisung solcher Kleriker zusammenstellen, welche sich unfähig gezeigt hatten, die Ketzer zu widerlegen. Die angegebene Zeitbestimmung des Gesprächs, nach welchem wahrscheinlich sogleich die Schrift Bernhards abgefaßt wurde, stützt sich darauf, daß dasselbe nach dem Vorwort der Schrift unter dem Erzbischof Bernhard von Narbonne gehalten zu sein scheint, — denn mehr wird sich wohl nicht mit Bestimmtheit behaupten lassen. Jener Erzbischof aber war Erzbischof von 1181—1191 (vgl. Histoire génér. de Languedoc, Th. 3. S. 128.). Daß übrigens das Gespräch jener Zeit etwa angehören kann, daß es jedenfalls der Zeit vor dem vierten Lateranconcil angehören muß, geht aus der ganzen Haltung desselben hervor. Nur in jener früheren Zeit kamen solche öffentliche Disputationen vor, wobei von beiden Parteien zusammen ein „Judex" derselben gewählt wurde, wie in der Vorrede der Schrift von jenem Gespräch erzählt wird. d'Argentré, ohne einen weitern Grund anzugeben, setzt die Abfassung unserer Schrift in das Jahr 1209, um welche Zeit allerdings solche Gespräche häufiger, besonders von Dominikus und seinen Genossen angestellt wurden. Allein nichts begründet diese willkürliche Annahme. Weder über den Verfasser der Schrift noch über die Schrift selbst hat man weitere Notizen, als die aus der Vorrede zu schöpfenden. Was übrigens das Verhältniß dieser Schrift zu der des Alanus betrifft, mit der sie fast gleichzeitig entstanden zu sein scheint, so stimmt sie in den Hauptsachen mit dieser überein, doch zeigt sich zugleich die unabhängige Selbständigkeit beider Schriften von einander darin, daß beide manches Besondere darbieten. Während Bernhard in einzelnen Punkten genauer berichtet (z. B. über die Meinung der Waldenser betreffs der Fürbitten u. s. w. für die Todten), hebt auch wieder Alanus Irrthümer der Sekte hervor, welche von Bernhard nicht erwähnt werden (z. B. die schlechthinnige Verwerfung des Eides, der Todesstrafe). Diese Verschiedenheiten, be-

sonders auch in den gegenseitigen Argumentationen, sind jedoch der Art, daß sie keinen Widerspruch in sich schließen, sondern vielmehr zur gegenseitigen Ergänzung dienen. Sie erklären sich aber genügend aus dem Umstande, daß in der ersten Zeit weder die Armen von Lyon selbst eine bestimmte Summe einzelner Sätze überall mit demselben Gewicht und auf dieselben Argumente gestützt hervorgehoben haben mögen, noch auch die Gegner alles zugleich auffaßten und festhielten. Erst der spätern Zeit war es entsprechend, daß ein feststehendes Register aller einzelnen Sätze sich bildete und deßhalb dieselben Hauptsätze in allen Berichten wiederkehren, während das Verhältniß, wie es zwischen den beiden ältesten genaueren Darstellern besteht, für die frühere Zeit derselben zeugt. Vgl. auch oben S. 296.

Das 25. Capitel in der bezeichneten Schrift des Eberhard von Bethüne umfaßt nicht das Ganze der waldensischen Irrthümer, sondern richtet sich nur gegen Einzelnes, besonders aber dagegen, daß die Waldenser sich nicht durch eigene Arbeit ihren Unterhalt erwerben, sondern sich denselben von ihren Anhängern geschenkweise darreichen lassen wollen, also gegen das „Betteln“ derselben. Ueber Person und Zeit des Verfassers fehlen alle historische Notizen. Wenn er mit dem Eberhardus Graecista eine Person ist, was man gewöhnlich annimmt, ohne daß das irgendwie verbürgt wäre, so würde seine Zeit in den Anfang des 13. Jahrhunderts fallen. (Vgl. Oudin. a. a. O. Th. 3. S. 37 zum Jahr 1210. Du Pin setzt den Eberhard ohne Gründe anzugeben und wohl mit Unrecht in die Zeit von 1160.) Nur aus der inneren Beschaffenheit der Darstellung in jenem Capitel lassen sich Schlüsse auf die Zeit seiner Entstehung ziehen. Danach aber scheint die Schrift allerdings der früheren Zeit der Sekte vor 1215 zuzugehören. Der Eindruck, den die Darstellung überhaupt macht, vornehmlich aber jener Hauptvorwurf, welchen der Verf. mit Alanus den Waldensern macht, daß sie in müßigem Nichtsthun sich aufs Betteln legten, weist auf die Zeit hin, die vor der Zeit der rasch aufblühenden kirchlichen Bettelorden liegt. Denn wenn auch noch später im Lauf des 13. Jahrhunderts von einzelnen katholischen Schriftstellern das Betteln der kirchlichen Bettelorden selbst getadelt wird, so konnte doch in jener Zeit dies Betteln nicht mehr in der unbefangenen Weise Eberhards den Waldensern zum Hauptvorwurf gemacht werden. Man vergleiche dazu, was wir S. 190 f. u. 208 f. über die verschiedene Art gesagt haben, wie dieser Vorwurf früher bei Alanus und später bei Moneta formulirt auftritt.

Wenn wir auch die kurze, aber sehr werthvolle Notiz in der Geschichte der Albigenserkriege von Peter von Vaux-Cernay, sowie den Bericht in der ursbergischen Chronik zu den Zeugnissen der ersten Classe rechnen, obwohl der Bericht in der bis zum Jahr 1230 fortgeführten Chronik des Conrad von Lichtenau nicht lange vor diesem Jahre geschrieben sein mag, so liegt die Berechtigung dazu doch darin, daß beide Berichte den Zustand der Sekte vor der entscheidenden Wendung in ihrer Entstehungsgeschichte vor Augen haben. Was den letzteren Bericht anbetrifft, so wird

man in demselben übrigens, wie schon früher angegeben wurde (vgl. S. 158), das Raisonnement des Chronisten und den eingeflochtenen, durch das „Vidimus“ im Anfang angedeuteten, Bericht eines Augenzeugen über die schon besprochenen Vorgänge um 1210 zu unterscheiden haben, obwohl damit die Bedeutung jenes Raisonnements nicht geleugnet werden soll, in welchem sich vielmehr das sehr zutreffende Urtheil der Zeitgenossen über den Zusammenhang der Sekte mit den damaligen kirchlichen Entwickelungen, besonders über das Verhältniß der Armen von Lyon zu den nach ihnen entstandenen kirchlichen Bettelorden ausspricht.

In Betreff der Zeugnisse, welche sich auf die Waldenser nach 1215 beziehen, dürfen wir uns mit einigen kurzen Bemerkungen über die wichtigeren unter denselben begnügen. Wir bemerken, daß keine der hier in Betracht kommenden Schriften lange vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden ist, so daß wir uns nicht wundern können, in ihren Berichten bereits die spätere Gestaltung der Sekte ausgedrückt zu finden. Bisher ging man von der Annahme aus, daß die Schrift des Stephanus de Borbone bereits ums Jahr 1225 abgefaßt sei. Diese Annahme stützt sich auf die eigene Aussage des Stephanus, daß er sich um jene Zeit in Lyon aufgehalten habe. Diese Notiz nun, an der zu zweifeln kein Grund vorliegt, ist gewiß insofern sehr wichtig, als sie darthut, daß schon von jener Zeit an Stephanus die Waldenser im südlichen Frankreich, also die eigentlichen Waldenser, selbst zu beobachten Gelegenheit gehabt habe, und als weiter dadurch seinen Mittheilungen ein großes Gewicht zuwächst, besonders in dem, was er von älteren Leuten, Zeitgenossen des Petrus Waldus selbst, gehört haben will, so daß sein Bericht in dieser Beziehung denen aus der ersten Periode der waldensischen Entwickelung zur Seite tritt. Aber es ist ebenso klar, daß dadurch nichts über die Abfassungszeit der Schrift des Stephanus entschieden wird, der sein Bericht über die Waldenser angehört. Herzog (a. a. O. S. 3.) hat mit Recht hervorgehoben, daß jene Schrift de septem donis spiritus sancti in der That erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts abgefaßt sein könne, da in derselben das General-Concil von 1245 erwähnt werde. — Die frühest abgefaßte dieser Schriften ist die des Moneta, der (lib. 3. cap. 3. §. 2.) das Jahr 1244 als den Zeitpunkt der Abfassung bezeichnet. Etwa um die Mitte des 13. Jahrhunderts oder wenigstens nicht lange danach scheint auch die Summa des Rainerius abgefaßt zu sein, der 1255 von Alexander IV. zum Generalinquisitor von Mailand ernannt wurde. Ueber die verschiedenen, nicht von Rainerius selbst herrührenden, Zusätze zu seiner Summa, wie über die weitläufigere Summa (u. a. abgedruckt in Max. Bibl. PP. Lugd. Bd. XXV. S. 262 ff.), die ebenfalls dem Rainerius zugeschrieben wird, sich aber als eine viel spätere Arbeit irgend eines Compilators unbestimmter Zeit ausweist, welcher auch ein Stück der echten Summa des Rainerius aufgenommen hat, aber nicht das auf die Waldenser bezügliche, weil er bereits einen andern, offenbar viel jüngern, Bericht über dieselben aufgenommen hatte, vgl. Gieseler, de Rainerii Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica. Progr. Pasch.

Goettingae 1834. Was zuletzt den Tractat über die Häresie der Pauperes de Lugduno betrifft, den man dem Yvonetus zuschreibt, so muß derselbe mit größter Vorsicht gebraucht werden, denn offenbar zeigt derselbe an vielen Stellen die Spuren eines viel späteren Ursprungs und überhaupt den Charakter einer späteren Compilation. Doch scheinen in dieser Compilation ältere Sachen benutzt zu sein. Im Anfang tritt die Abhängigkeit von dem Bericht des Stephanus de Borbone aufs bestimmteste hervor. Die von uns benutzte Stelle, in der wir eine richtige Schilderung des gewordenen festeren Zustandes der Sekte nach ihrer um die Mitte des 13. Jahrhunderts vollendeten Entwickelungsgeschichte erkannten, hat sich uns als eine solche aufgenommene oder benutzte ältere Quelle des Compilators dadurch erwiesen, daß sich diese Schilderung passend in die Folge der Zeugnisse einfügte.

Zweite Anmerkung.

Joann. Lasitii de origine et institutis Fratrum Christianorum qui sunt in Prussia, Polonia, Bohemia et Moravia commentarius, lib. II. §. 8.

(Nach dem Manuscript der Göttinger Bibliothek abgedruckt. Vgl. oben S. 172, Anm. 1.)

Decimus jam propemodum ab illo tempore agebatur annus, quum Fratres Michaële praecipue usi in urbe ministro, in diligentiorem salutis suae curam incubuerant, ignari, qua ratione papatui ita valedicerent, ut deinceps meliori ordine sua agerent, ac Deum sanctius colerent. Intra quod tempus, ut sunt Satanae opera, id unum molientis, quo eos a sancto proposito absterreret, variis malorum procellis agitati, ita eorum animis illa vox angelica de Babylone deserenda, et Petri apostoli, ut se a natione prava abducerent, semper occurrebat auribusque circumsonabat; monebantur etiam quorundam piorum supra commemoratorum de futura ecclesiae redintegratione verbis. Tandem post longas haesitationes, animis suis ad perseverandum in re bona necessariaque a Deo corroborati, convenerunt in pagum Lotha, quae vox manumissionem atque ex servitute liberationem significat, prope oppidum Richnowo (Ducko hospiti erat cognomen) LXX circiter viri, clerici, nobiles, cives, agricolae. Ubi precibus sacris dediti, ac illis Christi promissis persuasi confisique: Quidquid duo tresve coacti in nomine meo petieritis, dabitur vobis: si manseritis in me, verbaque mea in vobis, quidquid volueritis petite, ac fiet vobis; rogarunt supplices Patrem coelestem, velletne is, seu, ut verbis utar illorum, essetne ipsius voluntas, ut se jam plane a Babylone spirituali, quam ipso retegente cognovissent, subducerent, Sodoma excederent, disciplinam veterem revocarent, puriorem Dei cultum ipsi pro se in integrum reducerent, et novum ordinem ministerii sancti soli Christo addicti inter se constitue-

rent? Usi sunt quoque in precando his Davidis verbis: Domine bone, mitis, et te invocantibus valde clemens, audi preces nostras, dio angustiae nostrae invocamus te, quia exaudis, doce nos viam tuam, ut in veritate tua ambulemus. Quid deinde factum? Exaudit simplices misericors ille et verax in dictis coelestis Pater, voce hac ad aures ipsorum demissa: Gest ma Wule. Est, inquit, mea voluntas. Perinde si pluribus verbis dixisset ille spirituum spiritus: Volo id fieri, quod vobis est in animo. Odi enim has, quas in ecclesia cerno, tenebras falsumque ac fictum mei cultum. Quod ergo a vobis me auctore instituitur, in eo pergite alacres. Ego autem futurus sum propitius jussa mea exsequentibus. Addunt quidam, sorte quoque ejus rei aggrediendae quaesitum tempus indicatum esse: qua sorte quondam Israëlitae soliti erant voluntatem Dei cognoscere. Unde illa in Sacra Urim et Thumim, de qua Suidas in verbo Ephod et 1 Sam. XXVIII. aliisque locis. Sic autem hoc de sorte Blahoslaus, doctus episcopus Fratrum in Moravia, quem maxime sequimur. Post multas, inquit, orationes cum jejuniis recordantur exempli de electione Divi Matthiae apostoli, sorte hoc unicum quaerentes, an placeret Domino, ut se in universum separarent ab ecclesia Romana et Bohemica: confirmantur sorte, placere haec Deo, et jam esse tempus id fieri. Ubi Bohemicam vocat Calixtinam paucis distantem a Romana. Omitto in praesentia illos, quibus hoc, quod refero, omissum a timidis scriptoribus, etsi vere accidit, (quid enim Deo volente non fieret?) tamen, quia est insolens et rarum, incredibile esse videtur.

Dritte Anmerkung.

Verhältniß der Waldenser zur römischen Lehre vom Sakrament des heil. Abendmahls.

Man hat den Waldensern auch in dem Lehrstück vom heil. Abendmahl eine reinere Lehrentwickelung zugeschrieben, als es durch die historischen Zeugnisse über die Lehre der Waldenser gestattet ist. Es unterliegt allerdings wohl keinem Zweifel, daß die Waldenser in ihren ersten Zeiten das heil. Abendmahl unter beider Gestalt auch den Laien austheilten. In der Kirche selbst war damals den Laien der Kelch noch nicht entzogen. Es ist auch möglich, daß bei der freilich sehr eingeschränkten Verwaltung dieses Sakraments in der Sekte der ältere Gebrauch auch dann noch beibehalten wurde, als er in der Kirche abgestellt war. Doch ist es wohl ein Zeichen davon, wie wenig Gewicht die Waldenser auf die Sakramente und ihre Verwaltung legten, daß sich trotzdem die Waldenser gegen den eingeführten neuen Gebrauch der Kelchentziehung in der Kirche, soviel wir wissen, niemals ausgesprochen haben. Es ist von einem solchen Widerspruche der

Waldenser, die doch das Abendmahl von den kirchlichen Priestern empfingen, niemals in den katholischen Zeugnissen die Rede.

Was nun aber das Dogmatische in Betreff der Lehre vom Sakrament betrifft, so haben wir oben S. 240 ff. gesehen, daß die Waldenser allein in Betreff der Bedingung der Wirklichkeit des Sakraments von der kirchlichen Lehre abwichen, nicht in Beziehung auf andere in Frage kommende Punkte der Lehre, obwohl wir uns allerdings nicht verbergen konnten, daß für die Waldenser in Folge der Stellung, die sie zur äußerlichen Kirche und ihren Institutionen einnahmen, die Gefahr vorlag, die Bedeutung des Sakraments immer mehr zu übersehen. Besonders lag eine eigenthümliche Lehrbestimmung über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des heil. Abendmahls der ursprünglichen Richtung der Waldenser durchaus fern. Während sie allein über die wesentlichen Bedingungen der Wirklichkeit des Sakraments mit der Kirche stritten, ließen sie die Auffassung über die wirklich hervorgebrachte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ganz so, wie sie dieselbe in der kirchlichen Denkweise vorfanden. Wir sind durchaus nicht berechtigt, ihnen in diesem Punkte eine eigenthümliche, von der kirchlichen abweichende, Denkweise zuzuschreiben. Die katholischen Berichterstatter schreiben ihnen über diesen Punkt keine der kirchlichen entgegengesetzte Meinung zu, und ihr Schweigen ist hier von um so größerer Bedeutung, da eben in jenen Zeiten, wo die Sekte der Waldenser entstand, ein so großes Gewicht auf die Rechtgläubigkeit in Betreff der Transsubstantiationslehre gelegt und an den Manichäern gerade die Leugnung dieses Dogmas aufs nachdrücklichste getadelt wurde (vgl. Moneta, a. a. O. lib. IV. cap. III.). Die katholischen Polemiker hätten es sicher nicht übersehen, wenn sich die Waldenser, etwa in Uebereinstimmung mit dem Berengar, gegen die Transsubstantiationslehre erklärt hätten. Hahn (a. a. O. S. 281) glaubt, obwohl er zugiebt, daß aus dem Bericht Pseudo-Rainers das Gegentheil hervorzugehen scheine, dennoch in einer Stelle bei Stephanus de Borb. den Beweis dafür sehen zu müssen, daß die Waldenser die römische Transsubstantiationslehre verworfen hätten. Es heißt an dieser Stelle: „Solum Deum adorandum dicunt omni genere adorationis, et dicunt peccaro eos, qui crucem vel illud, quod nos dicimus et credimus corpus Christi, adorant.“ Um den eigentlichen Sinn dieses Satzes nicht zu verkennen, muß man sich zunächst daran erinnern, daß die Transsubstantiationslehre und die Anbetung der Hostie nicht von Anfang an und nothwendig mit einander verbunden waren, obwohl die letztere an der ersteren ihre Grundlage hat. Schon lange war die Transsubstantiationslehre in der Kirche ausgebildet und zur allgemeinen Geltung erhoben, ehe die Anbetung der Hostie aufkam, die erst im Anfang des 13. Jahrhunderts allmählig in den Gebrauch der Kirche eingeführt wurde, also erst in einer Zeit, wo sich die Sekte bereits von der kirchlichen Entwickelung losgelöst hatte und im Gegensatze zu derselben stand. (Vgl. Gieseler a. a. O. II. 2. §. 77. Anm. 14. Die Verordnung des Papstes Honorius III. über diesen Punkt ist vom Jahre 1217). Wenn nun aber die Waldenser in den in der Kirche neu aufkommenden Gebrauch

nicht eingehen wollten, der ihrer ganzen Anschauungsweise über die Aeußerlichkeiten des Cultus aufs schärfste widersprach, so folgt daraus noch nicht, daß sie auch der Transsubstantiationslehre entgegengetreten wären. Allein man weist nun, um dies dennoch zu beweisen, eben auf die angeführten Worte des Stephanus hin, besonders auf die Worte: „illud, quod nos dicimus et credimus corpus Christi"; und man meint, daraus gehe hervor, daß die andern, die Waldenser, dies nicht angenommen hätten. Diese Schlußfolgerung stützt sich auf eine solche Betonung des „nos", daß dadurch zugleich das Gegentheil von den Häretikern angedeutet würde. Aber wir fragen, ob es nicht willkürlich ist, einen solchen Nachdruck auf das nos im Zusammenhange jener Worte zu legen, durch die Stephanus, der die Anbetung der Hostie im Sinn der römischen Kirche als eine Consequenz der Transsubstantiationslehre betrachtet, den neuen kirchlichen Gebrauch rechtfertigen und die waldensische Verwerfung der Hostienanbetung als jener Lehre widersprechend darstellen will. Stephanus, der die Verwerfung der Hostienanbetung an den Waldensern tadelt, würde den weit bedeutenderen Lehrgegensatz gegen die Transsubstantiationslehre nicht blos so beiläufig und unbestimmt angedeutet haben, und eben deßhalb, weil sich weder in seinem Bericht noch in irgend einem anderen auch nur eine Andeutung davon findet, daß sich die Waldenser in diesem Punkte im Gegensatze gegen die römische Lehre befunden hätten, dürfen wir ein solches Gewicht nicht auf das nos legen, wie es von Hahn geschieht. — Der Gegensatz gegen die römische Transsubstantiationslehre ist nach dem Vorgange Berengars erst wieder durch Wikleff in die oppositionelle Sektenentwickelung des späteren Mittelalters eingeführt, und wikleffitischer Einfluß ist es, unter welchem der freilich sehr schwankende und einer sicheren Begründung entbehrende Lehrgegensatz gegen diesen Punkt im Kreise der böhmischen Sekten Bedeutung gewinnt. Diese wikleffitisch-hußitische Lehrentwickelung scheint dann auch den spätern Waldensern des 15. und 16. Jahrhunderts nicht fremd geblieben zu sein. Zwar in den Protokollen über den 1495 gegen die Waldenser im Thale Pragela geführten Proceß (handschriftlich aufbewahrt in der Colbertin. Bibliothek zu Paris, vgl. d'Arg. a. a. O. S. 105) wird berichtet, daß von den Barben erklärt sei, es werde die reale Gegenwart Christi im Sakrament von ihnen rechtgläubig festgehalten, und von ihnen angenommen, daß sich durch das consekrirende Wort des Priesters das Brod in den Leib Christi verwandele. Aus Seyssels interessanten Mittheilungen aber (vgl. ebendas. S. 106 f.) geht hervor, daß einzelne der gelehrteren unter den Barben zwar die reale Gegenwart Christi festgehalten, aber sich dennoch gegen die römische Transsubstantiationslehre erklärt hätten. Es tritt uns hier dieselbe Auffassung entgegen, wie wir sie aus der Confessio Taboritarum bereits kennen (vgl. oben S. 82 ff.), und so fänden wir hier zugleich ein Zeichen, daß sich die Waldenser schon vor der Reformation die theologische Bildung der böhmischen Sektenkreise aneigneten, deren theologische Schriften sie daher auch wohl schon in jener Zeit übersetzt haben könnten.

Beilagen.



I.

Das Schreiben des Barben Morel an Oecolampadius und dessen Antwort an die waldensischen Gemeinden.

(Abgedruckt aus des Abrah. Scultetus Annalium evangelii passim per Europam decimo-quinto salutis partae saeculo renovati dec. II. Heidelb. 1620, S. 295—315.)

1. Das Schreiben Morels.

Salve, mi Domine benedicte Oecolampadi. Quia multis referentibus ad nostras aures percrebuit, qui omnia potest, affecisse te benedictione spiritus sui; ut facile ex fructibus cognoscitur: ideo a longinqua regione animo vehementer exultanti ad te venimus, sperantes atque multum confidentes praedictum spiritum per te nos illuminare, enucleareque multa, quae nostrae ignorantiae ac pigritiae culpa sunt nobis ambigua, etiamque admodum tecta: et hoc, ut valde timeo, in gravem nostri, et, quam tam insufficientes docemus, plebis perniciem. Quandoquidem, ut rem semel capias, sumus qualescunque doctores cuiusdam plebis indigae et pusillae, quae jam plusquam quadringentis annis imo ut frequenter nostrates narrant a tempore Apostolorum, non tamen, ut facile judicarunt quique pii, citra Christi ingentem favorem, inter spinas saevissimas commorata est, crebroque iisdem spinis puncta atque cruciata, praedicto favore liberata est. Quare ut nobis consulas, debilesque nos consolides (frater enim a fratre adjutus est sicut turris fortis) audi, si cordi est, ritum, et qualemcunque ordinem, quem inter nos ministros habemus.

In primis quotquot sunt recipiendi inter nos, cum adhuc sunt apud suos, rogant genibus curvis, non ob alium finem, quam ut prae se ferant humilitatem, quosque inveniunt ex nostratibus receptis, ut se, si libeat, in ministerium admittant; pro seque, ut digni tanto officio fiant, intercedant apud Deum. Et cum in unum convenimus, annunciantur praedictorum rogationes omnibus fratribus audientibus. Et sic praedictis, si habuerint bonum testimonium, omnium fratrum consilio datur docendi locus. Verum omnes nostri recipiendi emanant fere a bestiarum custodia aut ab agricultura, aetatisque viginti quinque et plerum-

que triginta annorum, et prorsus literarum expertes. Et inter nos trium aut ad summum quatuor annorum tantum duobus aut tribus mensibus hybernis probantur, si congruis praestent moribus. Et etiam his mensibus docentur literas conjungere et legere, et memoriae mandare omnia Matthaei et Joannis, omniumque epistolarum, quae dicuntur Canonicae, capitula, et bonam partem Pauli. Et post haec ducuntur praedicti recipiendi ad quendam locum, ubi nonnullae nostrae mulierculae, quas dicimus sorores, agunt vitam in virginitate. Et in hoc loco praedicti demorantur annum, et nonnunquam duos, incumbentes praesertim, ut verum fatear, operibus terrenis. Consumpto autem hoc tempore, Eucharistiae sacramento impositioneque manuum discipuli praedicti suscipiuntur in Presbyterii et praedicationis officium, et hoc modo instructi ac edocti ad evangelizandum bini emittuntur. Verum tamen talis mos observatur, ut omnino qui prius susceptus fuerit sequentem semper honore, dignitate et administratione praecedat, eique magister constituatur. Non audet enim sequens sine praecedentis licentia aliquid quantumcunque minimum, ut verbi gratia bibere aquam, contrectare. Non tamen credimus esse peccatum, si secus dictus sequens faceret: sed quia omnia honeste et secundum ordinem facienda, ad hunc finem praedicta facimus. Inter nos nemo ducit uxorem: tamen, ut verum fatear (tecum enim cum multa fiducia omnia loquor), non semper caste nobiscum agitur. Alimenta et quibus tegamur admodum sufficienter, gratis, locoque eleemosynarum, nobis a plebecula, quam docemus, administrantur. Diverso manuum artificio ad plebis obsequium, et ut evitetur ocium, utimur: sed, ut quod est dicam, plus sat occupati hoc artificio scripturas nescimus. Assueto more quotidianis matutinis et vespertinis temporibus, et ante et post prandium, anteque et post coenam, et ad horam meridianam, et nonnunquam nocte cum a somno excitamur, et post dictam concionem congregata plebe, genibus flexis per quartae horae spacium aut circa, in humiliatione a nobis orationes fiunt. At cum manducare volumus aut bibere, semper fere oratio Dominica dicitur. Verum quidem orationes hujusmodi non facimus superstitione aliqua aut fide inani, sive alicujus temporis respectu, sed solo Dei honore et animae utilitate moti. Omnia nostra temporalia, quae satis affluenter solis eleemosynis praedictae, ut dixi, plebeculae, ad victum nostrum sunt abundantia, communia inter nos ministros habemus. A viventibus plebanis et frequenter in articulo mortis versantibus affluentes pecuniae et multae aliae res nobis exhibentur: quod accipere a morientibus mihi nunquam fuit cordi. In hoc tamen et in multis aliis tuam posco rationem. Singulis annis semel omnes ministri acervamur in unum, ut generali consilio agenda nostra contractemus, et de loco in locum bini commutamur. Non enim plus quam duos aut tres annos in uno loco commoramur: nisi forte senes, quibus datur aliquando in uno loco commorari ad vitam. Praeterea omnes, quae nobis a plebecula sunt donatae, pecuniae traduntur in praedicto consilio generali in commune, quae colliguntur a majoribus nostris. Et ex illis pars distribuitur iter facturis, prout illis

necessarium videtur, et pars nonnunquam dictae pecuniae egenis erogatur. Et priusquam sejungamur a dicto consilio, omnes invicem nostrorum erratorum veniam petimus. Cum quis in carnalitatis peccatum labitur, a nostro consortio foras expellitur, ab officioque praedicationis prohibetur, illique ordinamus, in sudore vultus sui vescatur pane suo. In hoc quoque multum posco consilium tuum. Haec inter nos ministros, quae tamen post in hanc patriam adventum meum, ut cognovi et edoctus sum, maxime tui spiritus lima indigent.

Ad haec credimus Deum trinum et unum: humanitatemque Christi creaturam: et sic patre inferiorem: et per ipsam Patrem voluisse redimere generationem humanam: Christum vero Deum verum et hominem.

Credimus etiam Sacramenta sacrae rei tantummodo esse signa, aut invisibilis gratiae visibilem formam: bonumque esse, hujusmodi signis et forma nonnunquam, si possit fieri, fideles uti: hos tamen citra hujusmodi signa et formam posse fieri salvos tenentes. In hoc, ut audio, erravimus, credentes plura, quam duo Sacramenta.

Nullum intercessorem esse apud Patrem omnipotentem, quam Christum, procul dubio tenemus: virginem Mariam vero fuisse sanctam, humilem et gratia plenam pro se, et sic reliquos sanctos; et in caelis expectare suorum corporum glorificationem in resurrectione mortuorum.

Post hanc vitam patriam caelestem et infernum esse tantum, firmiter credimus, radicitus Purgatorium ab Antichristo fictum abnegantes.

Confessionem peccatorum auricularem, non habentes ullum ad tempus respectum, utilem ducimus, modo hoc fine fiat, ut infirmis et ignorantibus, requirentibus consilium, consolationem et adjutorium sacrae scripturae ordine exhibeat.

Charitatem sic ordinamus, ut supra omnia, etiam animam propriam, Deum unusquisque diligat, post quem supra caetera omnia animam propriam, post hanc vero animam proximi magis, quam proprium corpus, post hanc vero proprium corpus magis, quam proximi, post hoc proximi corpus magis, quam res proprias unusquisque amet, docemus.

Omnia ab hominibus inventa, ut omnium sanctorum festa, vigiliae, aqua, quam dicunt, benedicta, nonnullis diebus parcere a carnibus, et hujusmodi, et praesertim Missas semper pro nefanda abominatione coram Deo duximus.

Plebeculam nostram semel singulis annis, quia per diversos vicos habitat, adimus, ipsamque personam in confessione clandestine audimus. Admonemusque conjugatos, ut invicem debito proprio honeste, et tantum ad medicinam, et non ad voluptatis societatem utantur, et tempore menstrui et puerperii, et cum jam instant partus a dicto debito se custodiant, et quantum possunt, ne sint in hujusmodi et reliquis suae familiae scandalo, caveant. Et denique in dicta confessione admonemus omnes secundum suam qualitatem et capacitatem, ut pro viribus se abstineant a peccatis, declarantes prout possimus doctrinam peccati a peccato. Cum quis infirmatur, adimus illum vocati, admonitionibus et orationibus consolaturi: et nonnunquam adimus infirmantes invocati, scien-

tes eorum indigentiam, ut eis spiritualiter et corporaliter subveniamus. Cum concionamur, sumus duo simul sedentes, senior prius loquitur, et postea alter. Et quia magistratum sive potestatem temporalem non ex nostratibus habemus, sed necessario plebecula nostra, velit, nolit, ditioni infidelium submittitur, hortamur nostros, ut ex se ipsis duos aut tres probos viros, quibus invicem concordentur, seligant. Nostris autem admonitionibus et doctrinis pertinacitate et obstinatione obedire nolentes, excommunicamus a prasi populi et ab verbi auditione, ut confundantur, dicentes, non debere dari sanctum canibus, et ante porcos margaritas poni. Sunt enim plerique apud nos, quibus cum datur accessus ad verbi auditionem, floccipendunt excommunicationem. Sacramentorum signa plebeculae nostrae non nos, sed Antichristi membra administrant. Veruntamen nos eis quid significent Sacramenta spiritualiter, quantum in nobis est, reseramus, et ne ullo modo ceremoniis Antichristianis confidant, orentque, ne illis imputetur peccatum, quod ad abominationes Antichristi audiendas et videndas ire coguntur, et ut hujusmodi abominatio velociter confundatur, et veritas habeat locum, verbumque Dei currat. Praeterea plebeculae nostrae ne omnino juret, vetamus, neque ullo modo ducat choreas, omneque genus ludi, praeterquam arcus aut alicujus armatura, neque ullis cantilenis inanibus et lascivis delectetur, neque ullo vestitu, colore diverso, superfluo, scutulato, aut delicato, sive consciso utatur.

Plebecula nostra in bona parte simplex, rustica, et in agricultura suo pane vescens, multumque in locis, ob crebras persecutiones, dispersa, magnoque spacio sejuncta. Nam ab unius extremitate ad aliam intersunt plusquam octingenta milliaria; subditaque ubique ditioni, sacerdotibus infidelium. Tamen Dei gratia ex ea non effluit aliquis aut aliqua unquam, aut raro qui suspendatur, ditioneque praedicta emandetur, aut lupanaria sectetur.

Quae subduntur, nobis multum sunt ambigua atque tecta.

Primo an inter verbi Dei ministros debeant ordinari dignitatum gradus, ut puta Episcopatus, Presbyterii et Diaconatus. Videntur enim ab Apostolo Timotheo et Tito praecipi, et Christus caput ordinasse super Apostolos Petrum, interque ipsos Apostolos fuisse nonnullos, qui dicebantur columnae. His tamen gradibus inter nos non utimur. Et an dictorum ministrorum sit judicare.

Secundo an a Deo ordinatum, potestates sive magistratus debere homicidas, latrones, et hujusmodi malefactores morte punire, an alia, qua viventes et in amaritudine poenitentes reddantur meliores. Dicunt enim nonnulli, potestatem ad hujusmodi punitiones, et non mortis timorem, gerere gladium, et Deum nolle mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.

Tertio an leges civiles et hujusmodi ab hominibus inventae, quibus circa temporalia mundus regitur, valeant secundum Deum: quia scribitur: leges populorum vanae sunt.

Quarto an liceat nobis plebeculae nostrae consulere, interficiant falsos fratres proditores, qui inter dictam plebeculam saepicule pullulant, cum in hujusmodi non habeamus ullo modo, qua puniantur tales proditores, ditionem temporalem. Exoriuntur enim, ut rem sane intelligas, inter dictam plebeculam falsi fratres, qui clam accedunt ad Antichristi membra, ut puta monachos, Episcopos, ditionem temporalem, et hujusmodi, dicentes: Quantum vultis nobis dare, et in manus vestras Waldensium doctores trademus, scimus enim ubi lateant (non quidem ubique palam apparere audemus). Et sic inter eos conventione facta, praedicta membra tempore nocturno veniunt cum manu armata ad nos capiendum, saepe nemine sciente: quo fit, ut ex hoc plebeculae nostrae gravis exoriatur persecutio, et nos miseri plerunque uramur, et nonnunquam multi ex plebecula, aut alioqui ingens praedictis membris exhibeatur pecunia.

Quinto an liceat, illum, cujus sua necessaria injuste retinentur, nulloque ea modo habere potest, a retinente quantum retinet, si fieri possit, ipso nesciente sumere: et an ullo modo fidelibus liceat, propter litem definiendam infideles judices adire, quia illis per Paulum videtur prohibitum.

Sexto an haereditas parvulorum morientium sine testamento suis matribus juste succedat: cum scriptum sit: Si mortuus fuerit homo absque filio, haereditas transibit in filiam ejus, et si non fuerit filia, transibit dicta haereditas in fratres morientis, et si non fuerint fratres, dabitis haereditatem patruis morientis, et si non fuerint patrui, qui magis proximus est haereditabit. In quo loco, ut apparet, excluditur mater, et Apostolus inquit: Nec enim debent filii parentibus thesaurisare, sed parentes filiis. Praeterea posset contingere pro parvo tempore ingens haereditas, quae postea, rursus nubentibus, transiret in filios secundi mariti.

Septimo an usura sit, quidquid, ut dicitur, additur sorti: et an omnis mercacia, qua aliquid, ut inquit Chrysostomus, citra laborem lucrifit, sit peccatum: et an omne juramentum sub peccati mortalis poena sit prohibitum, dicente Christo: Omnino nolite jurare, sed sermo vester sit Est, est, Non, non, quidquid autem his abundantius est, a malo est.

Octavo, an haec doctrina, peccatorum scilicet originalis, venialis, et mortalis; et haec ignorantiae invincibilis, neglectae, et crassae, valeat.

Nono, an pro mortuis plorare sit licitum, quia alicubi sanctos pro ipsis plorasse, et alicubi prohibitum esse legitur.

Decimo, an omnes parvuli cujuscunque gentis, qui non sunt rationis capaces, fiant Dei gratia et Christi passionis merito salvi, quia scriptum est: Sinite parvulos venire ad me, quoniam talium est regnum caelorum. Et e contra an omnes rationis capaces, non habentes Christi fidem, sint reprobi, quia scriptum: esse impossibile, sine fide placere Deo: et qui non credit Filio, non visurum vitam, sed Dei iram mansuram super eum.

Undecimo, an mulieres juvenes, requirentes et volentes vitam in virginitate agere, sint in religionem introducendae, et an matrimonia possint licite contrahi in omnibus gradibus inter consanguineos, extra illos, qui scribuntur decimo octavo Levitici.

Insuper nihil est, quod magis nos imbecilles conturbet, nostra tamen, ut cognosco, ignorantia, quam quod audivi et apud Lutherum legi de libero arbitrio et Dei praedestinatione. Credebamus enim omnibus hominibus aliquid virtutis naturaliter inditum esse a Deo, cui tamen plus et cui minus: sicut experientia patet, hominem differre ab homine, et sicut videtur innuere parabola de talentis, et sicut etiam experientia videmus, herbis, plantis, lapidibus, caeterisque omnibus rebus inesse naturaliter virtutem propriam a Deo inditam, qua ad multa possunt. Sic credebamus homines praedicta indita virtute posse aliquid, eam tamen praesertim stimulante et excitante Deo, ut ipse inquit: Ego sto ad ostium et pulso; et nolentem aperire illa virtute indita et stimulata, tandem accepturum secundum opera sua. Alioqui, si sic non est, non video, quomodo tot praecepta affirmativa et negativa, sicut disputat Erasmus, intelligi debeant.

De praedestinatione autem credebamus, omnipotentem infinite ante caeli et terrae creationem praescivisse, quotquot salvi et reprobi fieri debebant, omnem tamen hominem fecisse ad vitam aeternam, reprobos quidem fieri sua culpa, id est, quia noluerunt obedire et servare mandata. At si omnia necessitate contingunt, ut Lutherus dicit, et qui sunt praedestinati ad vitam, non possunt fieri reprobi, nec e contra, quia praedestinatio divina non frustratur: quorsum tot scripturae, et praedicatores, et medici corporales? Nihil enim propter haec minus aut plus fiet, quia necessario contingunt omnia.

Indicabis insuper, si cordi sit, quae sint ceremonialia et judicialia praecepta, et quomodo cognoscantur; et an penitus per Christi adventum exoleverint, et an sensus allegorici sint admittendi, et si ad plebem docendam sint utiles, et qui sacrae Scripturae in utroque Testamento sint veri libri, ut dicunt, Canonici, etiam quae ad horum declarationem essent nobis, ad nostramque et plebis utilitatem volumina emenda, et qualis modus tenendus sit plebeculam docendo. In omnibus enim speramus, confidimus et peroptamus per te ab Spiritu sancto dirigi, moderari et illuminari: quoniam nostrarum, quemadmodum harum tuarum ovium, te oppido in pastorem percupimus. Unus enim pastor, et unum ovile. Et sicut vas electionis se omnium debitorem cognoscebat, sic te vere illius imitatorem existimamus, quippe sicut hic, sic illic causa Dei agitur. Et sicut apud illum non est personarum acceptio, sic nec apud te, qui vere es illius vicarius, est ovium Christi respectus. O utinam inter nos firma essemus unitate conjuncti! et nos omnia tuo tuique similium consilio, quemadmodum vehementer indigemus, tractaremus. In omnibus tamen vobiscum convenimus, et a tempore Apostolorum semper de fide, sicut vos, sentientes concordavimus, in hoc solo differentes, quod culpa nostra ingeniique nostri pigritiae, scripturas tam recte

quam vos neutiquam intelligimus. Ideo ad te dirigendi, erudiendi, aedificandi et docendi venimus. Omnibus Deus idem.

2. Die Antwort des Oecolampadius.

Gratiam a Deo Patre, per Dominum Jesum Christum, in Spiritu sancto. Amen. Non sine magna in Christum voluptate accepimus a Georgio Maurelo, fidelissimo vestrae salutis curatore, quae vestrae religionis fides, quisque ritus: agimusque gratias optimo Patri nostro, qui ad tantam vos lucem vocavit his seculis, quibus totum ferme orbem tenebrae crassissimae occupant, Antichristo supra modum praevalescente. Agnoscimus utique et in vobis Christum, proinde ut fratres amamus, et utinam reipsa animi nostri studium erga vos declarare possemus. Quid non, tametsi arduum, facere parati essemus? Nunc est, quod fraterno zelo vobis proponendum censemus, id precamur intelligatis, non imperioso supercilio scribi, sed commiseratione amica insinuari. Eximia quidem veritatis cognitione prae multis donavit et spirituali benedixit vos benedictione Pater Domini Jesu. Sed siquidem grati esse non cessaveritis, adhuc dives est, et amplioribus vos thesauris locupletare et perfectos reddere potest, ut adolescatis et vos in mensuram aetatis Christi. Ut enim multa in vobis probamus, ita etiam multa sunt, quae emendata vellemus. Scitis, corde credi ad justitiam, ore autem confessionem fieri ad salutem, eos autem, qui Christum confiteri coram mundo erubuerint, olim et a patre illius non agnoscendos fore. Quoniam Deus noster veritas est, eos, qui sibi serviunt, in veritate absque omni simulationis fuco servire sibi vult: Zelotypus est, nec patitur, ut cum Antichristo sui jugum trahant. Nulla illi cum Belial et tenebris participatio. Audimus autem, quod metu persecutionum fidem vestram ita dissimuletis et occultam habeatis, ut etiam communicetis cum infidelibus et accedatis ad abominabiles illorum missas, in quibus mortem et passionem Christi blasphemari didicistis. Nam dum illi gloriantur suis sacrificiis satis facturos se pro peccatis vivorum et mortuorum, quid reliquum, quam quod Christus non satisfecit unico sacrificio, et quod Christus non est Jesus et servator, sed frustra quodammodo pro nobis passus est? Jam si illius conspurcatae mensae participes sumus: et unum corpus cum impiis effici nos protestamur, licet amaro animo. Dumque Amen ad preces illorum subjungimus, an non Christum negamus? Quas non oportebat mortes praeligere, quod non supplicium potius ferre; imo in quam profundam inferni abyssum non intrare, quam contra conscientiam attestari, quod impii blasphemant? Infirmitatem vestram scio: sed fortiores esse decet eos, qui se Christi sanguine redemtos cognorunt. Magis metuendus est, qui animam cum corpore in gehennam mittere potest. Quid ita soliciti sumus pro anima nostra? eritne illa pretiosior Christo? erimusne hujus vitae illecebris contenti, et ad aeterna gaudia non properabimus? Coronae prostant, et nos ab illis vultum avertemus? Quis

veram fidem nostram credet, si in persecutionis aestu deficiat? Augeat Dominus fidem vestram, oramus. Nos sane mori mallemus, quam tentatione vinci. Igitur hortamur Fratres, ut diligentius rem exquiratis. Etenim si licet sub Antichristo fidem occultare, licebit etiam cum Turca, licebit etiam cum Diocletiano ad aras Iovis vel Veneris adorare, et fortassis minori periculo. Licuisset igitur et Tobiae, adorare vitulum in Bethel. Quae igitur spes nostra in Domino? Vereor autem, quod si Dominum non ut oportet honoraverimus, etiam omnem aliam vitam nostram simulationis fermento aspergi, tepidosque evomendos totos a Domino. Quomodo gloriabimur in cruce Domini, si tribulationis metu Dominum non glorificabimus? Non licet, o Fratres, ab aratro respicere: non licet audire vocem malesuadae uxoris, carnis inquam, quae quamvis multa ferat, naufragium tamen in portu admittit. Sane dogmata vestrae fraternitatis olim cognovimus, ex his quae ante multos annos Vladislao Ungariae regi responsa, quae in his, quae ad Christum attinent, plane catholica, et a nobis quoque recepta. Creditis enim nobiscum unum Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Creditis Filium Dei ante secula, in temporis plenitudine, Spiritu sancto conceptum, e Maria virgine fratrem nostrum factum, pro peccatis nostris mortuum, in corpore suo resurrexisse, et in caelos ascendisse, sedentemque ad dexteram Patris rediturum judicem seculis. Creditis et Spiritum sanctum Apostolis missum, cujus virtute illi Ecclesiam congregarunt, in qua et peccatorum remissio est. Creditis denique et vitam fidelibus, et mortem impiis futuram aeternam. In hac fide bene consentimus. De sacris etiam symbolis consona credimus. Decet autem, ut per ea in sanctam Ecclesiam congregemur, cum Ecclesia malignantium portionem non habeamus. A Papistis baptisatos non rebaptisamus, ut Catabaptistae. absit. Sed synaxim illorum refugimus. Etiam nos praeter Christum nescimus intercessorem. Humanas inventiones, quibus conscientiae illaqueantur quaeve libertati spiritus praejudicant, ut vere Antichristianas abominamur. Magistratum secularem audimus in his, quae contra Deum non sunt: honoramus etiam: etiam esse Christianum posse credimus juramentum, si exigat, non negamus, non obstante eo, quod apud Matthaeum legimus. Nihil enim ibi prohibuit Christus, quod per se non est peccatum: prohibuit malam conscientiam, avaritiam, iram, et vindictae cupiditatem, mendacium omne, et perjurium. Dicere enim insensatum fratrem (ut Paulus fecit, et omnes Prophetae, dum acriter invecti sunt in peccatores) non est contra mentem Evangelii: sic nec jurare in judicio, cum veritate et justitia, ut apud Hieremiam est. Juravit enim Deus ipse, et Abraham, et Paulus, nec reprehensibiles sunt. Similiter non ita austeri sumus, ut omnes mutuantes et aliquid inde recipientes usurarios dicamus. Christus enim avaritiam mentis damnat, quam nos non videmus. Alia praecepta omnia per legem charitatis interpretari nos vult. Item judices et magistratus seculares animadvertere in flagitiosos, et defendere patriam, viduasque ac pupillos gladio, non arbitramur legi divinae contrarium. Hoc enim non agunt suo nomine, sed vicarii Dei sunt, et ab

illo gladium, non a seipsis acceperunt. Contra, qui seipsos gladio defendunt ultionis aviditate inque propria causa, nequaquam juxta Evangelium agunt, quod jubet, ut in patientia possideamus animas nostras, et porrigamus dexteram percutienti sinistram. Ad haec, civiles leges, quae fidei et charitati non obstant, nequaquam aspernandas dicimus, illis enim pro judicialibus Mosaicis uti possumus. Judicialia non dicimus abolita, quantum ad mentem legislatoris attinet. Mens autem legislatoris est, servari justitiam et honestatem publicam, quae servatur in nationibus quibusdam melius per leges Caesareas, quam Mosaicas. Moses enim magis habuit rationem suae gentis. Sicut ceremonialia quantum ad umbram abolita sunt, ita ut corpus habeamus, Christum scilicet, et quam ille docuit, justitiam fidei. Porro nondum cognovimus, quomodo Christianus etiam infidelem coram infideli jure convenire queat. Paulus certe vult, ne fratrem coram infideli judice accusemus, vel litigemus. Recte faciunt fideles, si suas causas inter se componant. Quod ad ministros Verbi attinet, probamus, quod non quosvis assumitis, sed adultos probataeque vitae viros. Sed, pace vestra, monuerimus. Videntur illi nonnunquam laboribus manuum, plus quam res postulat, esse addicti, et horas, quas lectioni collocare debebant, artificiis impendere. Et sanctum est laborare manibus, sanctius vero ministrare Verbo. Nolebant Apostoli ministrare mensis, ne quid verbi Dei ministerio decederet. Paulus praecipit Tito: Intende lectioni. Nobis non est tentandus Deus, quasi citra studium suo Spiritu mirifice, sicut Apostolos, erudire nos debeat. Quamvis ad superfluas et philosophicas mundanasque disciplinas non hortamur, sat laboris habebunt in utroque Testamento. Deinde neque hoc videtur ex mente Apostolorum, ut singulis trienniis mutetis ministros Verbi in alia loca. Discrimen enim est inter Apostolos et pastores. Apostoli mittuntur, Episcopi et pastores cum suis ovibus manere debent. Ita constituit Apostolus presbyteros oppidatim, quamvis pro Apostolis visitatores utilissime constituantur. Porro quod illis prohibentur conjugia, non arbitramur esse ex spiritu Christi, neque enim donum illud summum, et Angelica vita, in carne plurimis concessum est. Unde fit, ut multorum conscientiae male habeant, et gravissima oriantur offendicula. Ne tanti faciamus, Fratres, aestimationem sanctimoniae cum tanto periculo. Est et in conjugio continentia, quae multum Deo placet. Fuerunt et Prophetae et Apostoli conjugati, et nihilominus in ministerio verbi diligentissimi. Conjugium non perdit sacerdotes, sed ignavia amor ventris ac metus crucis. Idipsum etiam sentimus de virginibus coenobiis, quae nonnunquam, quia uruntur, in pessimas tentationes incidunt, quibus esset satius nubere, non obstante stulto et infideli voto, quod nec ligat, nec a Deo approbatur. Etenim ubi in illis irrepit tanta hypocrisis, periclitatur simul tota ipsorum religio, amarescitque omne quod antea dulce in Christo, et durum fit, quod antea leve erat jugum. Nos sane virginitatem maximi facimus, sed fictam Deo abominabilem scimus. Absit autem, ut propter temporalia bona tanta salutis commoditas omittatur. Utilius fuerit, pauperes et continen-

tes in matrimonio, quam divites in foedo coelibatu esse. Poterint nihilominus bona ministrorum omnia esse communia, communiter ali liberi et uxores, et sui quibusque injungi labores. Demum, in ministris Verbi etiamsi desint dignitatum tituli et gradus, qui Papisticam pompam et fastum olent, nihil periculi: sint modo qui praesint, et qui ministrent, sint visitatores, qui alias Episcopi, sint Ecclesiastae, qui alias praedicatores, et ministri Verbi, sint alii, qui adhuc erudiuntur, discipuli. Quis autem modus in docenda plebe servandus sit, nostrum non est praescribere regulam, modo ea, quae ad fidem et charitatem faciunt, doceantur, item cum humilitate et patientia crucis commendentur, apocrypha vitentur, contentiosae etiam et curiosae quaestiones, ex quibus rixae et odia ac fastus. Unus scopus sit, gloriam Christi magnifice praedicare, et vitam innocentem instituere, vitiaque et inprimis hypocrisin et superbiam internam, quae dat haereses, et multos prodit, profligare. In Canonicis Scripturis annumeramus quinque libros Mosis, Josuae, Judicum, Ruth, quatuor libros Regum, duos Paralipomenon, unum Esdrae, unum Neemiae, et hi quidem historici sunt. Iob, Psalterium, Parabolas, Cantica et Ecclesiastem Salomonis, Esaiam, Hieremiam, Ezechielem, Danielem, et duodecim Prophetas juniores, Hoseam, Ioëlem, Amos, Abdiam, Ionam, Micheam, Naum, Abakuk, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam, et Malachiam, ut Scripturas a Spiritu sancto inspiratas habemus. Judith, Tobiam, Ecclesiasticum, Baruch, duos ultimos Esdrae, tres libros Machabaeorum, duo capita ultima Danielis, non contemnimus, sed non divinam cum caeteris illis autoritatem damus. In novo Testamento quatuor Evangelia cum Actis Apostolorum et quatuordecim epistolis Pauli et septem catholicis una cum Apocalypsi recipimus: tametsi Apocalypsim cum epistola Jacobi et Judae et ultima Petri ac duabus posterioribus Joannis non cum caeteris conferamus. Allegorias, quae fundatae sunt in Scriptura et quae stant cum analogia fidei nec Scripturae dignitatem extenuant, exosculamur, sed non arbitramur ita pro cujusvis somniatione effutiendas. Omnem eam doctrinam, quae gratiam Christi magnifacit, libentius amplexamur. Liberum arbitrium, quatenus gratiae repugnat, non approbamus, neque propterea necessitatem peccandi inducimus. Qui enim peccant, sponte et voluntarie peccant. Originale peccatum suam rationem habet. Neque propterea, quia tot praecepta ponuntur, major nostra virtus est, sed magna vis Spiritus, per quam operamur voluntatem Dei, et magna nostra ignavia, propter quam indigni censemur. Est quidem fati ratio apud Deum, quod immutabile, etiamsi omnia vobis mutabilia appareant. At non oportet vos ad arcana Dei attendere, sed ad verbum ejus, cui fidem habere debemus, per quod et salvabimur. Praedestinationem negare non possumus: falli eam non posse, certissimum est. Sed quid? nunquid injustus est Deus? nunquid propterea non est verax? Igitur humiliemur nos sub majestate ejus, illa enim superborum cervices deprimit, misericordia autem subvenit contritis corde, et auxilium a solo Deo requirentibus, non a carne et arbitrio suo, ut in omnibus gloria sit Dei. Caeterum quid ad nos contentio Erasmi et Lu-

theri? Perditio nostra ex nobis est, salus tantummodo in Domino Deo nostrae. Igitur, Fratres mei, quoniam tantum talentum a Domino accepistis, pergite, et ne respicite, sed gloriam Dei, vivendo juste, sobrie et pie praedicate, nec vincat caro in suam perditionem, sed vincatur in suam gloriam. Nam si illam hic pro Christo perdiderimus, inveniemus eam in resurrectione justorum in aeternam vitam, quae nobis omnibus gratia Christi concedatur. Admonitionem hanc fraternam oro ne despiciatis, nolui enim aliquid loqui vel scribere, quod improbaturum putem Christum. Caetera narrabit Georgius Maurelus, vere nobis in Christo dilectus et observandus. Orate Deum pro nobis et Ecclesia nostra, nam et nos memores vestri erimus in Domino. Basil. 13. Octobris, Anno 1530.

II.

Zusammenstellung des Bruchstücks des Morelschen Schreibens in der gefälschten waldensischen Umarbeitung bei Perrin, a. a. O. Th. I. S. 70 ff., mit der entsprechenden Partie des Originals bei Scultetus.

(Wir lassen die waldensische Umarbeitung des leichteren Verständnisses wegen nicht im waldensischen Original, sondern in Perrins französischer Uebersetzung abdrucken. Das was jeder der beiden Texte allein hat haben wir in Klammern, das, was von dem Waldenser versetzt ist, in Sterne einschließen lassen.)

Original bei Scult.	Waldens. Umarbeitung.
In primis quotquot sunt recipiendi inter nos, cum adhuc sunt apud suos, rogant [genibus curvis], non ob alium finem, quam ut prae se ferant humilitatem, quosque inveniunt ex nostratibus receptis, ut se si libeat in ministerium admittant, pro seque, ut digni tanto officio fiant, intercedant apud Deum. [Et cum in unum convenimus, annunciantur praedictorum rogationes omnibus fratribus audientibus. Et sic praedictis,] * si habuerint bonum testimonium, * [omnium fratrum consilio datur docendi locus. Verum omnes nostri recipiendi emanant fere a bestiarum cu-	Tous ceux qui doivent estre receus Pasteurs d'entre nous, cependant qu'ils sont encor avec leurs parents, nous supplient de les recevoir au Ministere, et qu'il nous plaise de prier Dieu pour eux, à ce qu'ils soyent rendus capables d'une si grande charge. Ce que les dits requerants ne font que pour monstrer leur humilité. Vgl. weiter unten *

stodia aut ab agricultura, actatisque viginti quinque et plerumque triginta annorum, et prorsus literarum expertes. Et inter nos trium aut ad summum quatuor annorum tantum duobus aut tribus mensibus hybernis probantur, si congruis praestant moribus. Et etiam his mensibus] docentur [literas conjungere et legere,] et memoriae mandare omnia Matthaei et Joannis, omniumque epistolarum, qui dicuntur Canonicae, capitula, et bonam partem [Pauli]. Et post haec [ducuntur praedicii recipiendi ad quendam locum, ubi nonnullae nostrae mulierculae, quas dicimus sorores, agunt vitam in virginitate. Et in hoc loco praedicti demorantur annum et nonnumquam duos, incumbentes praesertim, ut verum fatear, operis terrenis. Consumpto autem hoc tempore, Eucharistiae sacramento,] impositioneque manuum, [discipuli praedicti] suscipiuntur [in Presbyterii et] praedicationis officium, [et hoc modo instructi ac edocti ad evangelizandum bini emittuntur.] Verum tamen talis mos observatur, ut omnino qui prius susceptus fuerit, sequentem semper honore, dignitate et administratione praecedat eique magister constituatur Non audet enim sequens sine praecedentis licentia aliquid quantumcunque minimum, ut verbi gratia, bibere aquam, contrectare. Non tamen credimus esse peccatum, si secus dictus sequens faceret, sed quia omnia [honeste et] secundum ordinem facienda, ad hunc finem praedicta facimus. [Inter nos nemo ducit uxorem: tamen, ut verum fatear (tecum enim cum multa fiducia omnia loquor) non semper caste nobiscum agitur.] Alimenta et quibus tegamur admodum sufficienter, gra-

On leur fait des leçons,

et leur fait-on apprendre par cocur tous les chapitres de S. Matthieu et de S. Jehan et toutes les Epistres lesquels sont appellees Canoniques, une bonne partie [des escrits de Salomon, de David et des Prophetes]. En apres, * quand ils ont des bons tesmoignages * (vgl. oben *)

ils sont receus avec l'imposition des mains

en l'office de la Predication.

Les derniers receus ne doivent faire aucune chose sans la licence de ceux qui sont receus devant qu'eux. [Et de mesme les premiers ne doivent entreprendre aucune chose sans la licence de leurs compagnons:] afin que tout soit fait entre nous avec ordre. Hier folgt nun gleich: ** Nous Pasteurs, nous assemblons tous une fois par chacune annee, pour traitter ensemble de nos affaires en Concile general. ** Vgl. das Original weiter unten **

La nourriture et les choses qui sont pour nous couvrir

tis locoque eleemosynarum nobis a plebecula quam docemus administrantur. [Diverse manuum artificio ad plebis obsequium, et ut evitetur otium, utimur, sed, ut quod est dicam, plus sat occupati hoc artificio, scripturas nescimus. Assueto more quotidianis matutinis et vespertinis temporibus et ante et post prandium, antequam et post coenam, et ad horam meridianam et nonnumquam nocte, cum a somno excitamur, et post dictam concionem congregata plebe, genibus flexis per quartae horae spacium aut circa, in humiliatione a nobis orationes fiunt. At cum manducare volumus aut bibere, semper fere oratio Dominica dicitur. Verum quidem orationes hujusmodi non facimus superstitione aliqua aut fide inani sive alicujus temporis respectu, sed solo Dei honore et animae utilitate moti. Omnia nostra temporalia, quae satis affluenter solis eleemosynis praedictae ut dixi plebeculae ad victum nostrum sunt abundantia, communia inter nos ministros habemus. A viventibus plebanis et frequenter in articulo mortis versantibus affluentes pecuniae et multae aliae res nobis exhibentur: quod accipere a morientibus mihi nunquam fuit cordi. In hoc tamen et in multis aliis tuam posco rationem.] ** Singulis annis semel omnes ministri acervamur in unum, ut generali consilio agenda nostra contractemus, ** [et de loco in locum bini commutamur. Non enim plus quam duos aut tres annos in uno loco commoramur, nisi forte senes, quibus datur aliquando in uno loco commorari ad vitam. Praeterea omnes,] quae nobis a plebecula sunt donatae pecuniae, traduntur in praedicto consilio gene-

nous sont administrees volontairement et comme par aumosne tres suffisamment par le bon peuple lequel nous enseignons.

Vgl. oben **

L'argent, lequel nous est donné par le peuple, est porté au predit Concile general et est des-

rali in commune, quae colliguntur a majoribus nostris. Et ex illis pars distribuitur iter facturis, prout illis necessarium videtur, et pars nonnumquam dictae pecuniae egenis erogatur. [Et priusquam sejungamur a dicto consilio omnes invicem nostrorum erratorum veniam petimus.] Cum quis in carnalitatis peccatum labitur, a nostro consortio foras expellitur, ab officioque praedicationis prohibetur, [illique ordinamus in sudore vultus sui vescatur pane suo. In hoc quoque multum posco consilium tuum. Haec inter nos ministros, quae tamen post in hanc patriam adventum meum, ut cognovi et edoctus sum, maxime tui spiritus lima indigent.]

livré devant tous[1], et la il est receu par les plus anciens[2], et est donné partie d'icelui à ceux qui doivent voyager, selon qu'il est recognu qu'il est de besoin [pour leur despens,] et partie du dit argent est donné aux pauvres.

Quand quelqu'un [de nous Pasteurs] est tombé en quelque peché de saleté, il est dejetté hors de nostre compagnie et lui est defendue la charge de prescher.

[Entre autre puissance que Dieu a donnee à ses serviteurs ceste ci leur convient, qu'ils eslissent des conducteurs du peuple et des Anciens en leurs charges, selon la diversité de l'oeuvre en l'unité de Christ. Ce qui est prouvé par le dire de l'Apostre en son Epistre a Tite M. 1: Je t'ay laissé en Crete afin que tu pourvoyes à ce qui deffaut, et que tu ordonnes des anciens par les cités, comme je t'ay ordonné toy.]

---

[1] Waldens. Original: en commun devant tuit nos.

[2] Waldens. Original: lasquals son cuillias de li nostre major.

III.

Die Confessio Taboritarum und die daraus entlehnten Stücke der waldensischen Manuscripten-Literatur.

1. Ueber die Sakramente.

Conf. Tabor. Vgl. Balth. Lydius, Waldensia etc. I, 1.

— — —

S. 11. Quae de necessitate Baptismi sint, et quae non.

— — —

Caetera vero omnia, quae in ritu baptizandi observat Ecclesia, sunt praeter necessaria, seu non de necessitate aut substantia ad Sacramentum Baptismi requisita. A quibus multi capiunt occasionem erroris et superstitionis, et secundum aliquos, ut refert Thomas super Dist. 6. 4. Sent., non aliquid efficientia, sed solum significantia, quid efficiatur in Baptismo etc.

Waldensische Umarbeitung nach der Uebersetzung bei Perrin, Th. II.

— — —

Du baptesmo. S. 324. vgl. S. 213.

— — —

Toutes ces choses faites en l'administration de ce Sacrement ne sont necessaires, n'estant tout cela ni de la substance ni requis au Sacr. du Bapt.[1], desquelles choses plusieurs prennent occasion d'erreur, et de superstition plus que d'edification de salut, et suivant le dire de certains Docteurs ne sont d'aucune vertu ni profit.

In der Aufzählung der nicht nothwendigen Ceremonien, die der waldensische Text vorausschickt, erkennt man eine freie Bearbeitung der betreffenden Stellen, wie sie den angeführten Worten der Conf. Tabor. folgen.

S. 14 ff. De chrismate, quod nunc vocant sacramentum Confirmationis, carente scripturae fundamento.

Initio autem Chrismatis prius ab Episcopo consecrati, quod ex oleo olivae et balsamo conficitur, hominis viatoris baptizati in fronte, in figura crucis in hac forma verborum: Consigno te signo sanctae crucis, confirmo te signo salutis, in nomine Patris, Filii et Spiritus S., Amen, quam cum alapizatione et capitis

Du Chresme ou Confirmation. S. 328 f.

Il faut maintenant parler du Chresme, lequel est appellé à present Sacrement, n'ayant aucune fondement en l'Escriture en ceci, ce que premierement il soit consacré par un Evesque, et fait avec d'huyle d'olives, et du baulme, appliqué sur l'homme baptizé, au front, en figure de croix et avec telles paroles: Je

[1] Wald. Orig.: aizo es non de necessita, ni de substantia requist al S. etc.

veste linea circumplexione, et aliis ritibus et sensu modo consuetis, nunc communiter vocant Sacramentum Confirmationis, non videtur nobis, quod sit instituta a Christo, nec ab ejus Apostolis. Christus enim exemplar totius Ecclesiae non fuit in persona sua taliter confirmatus, nec in baptismo suo Chrisma hujusmodi, sed simpliciter aquam requisivit, ut Doctor scribit Evangelicus (Wicleph in tractatu de monte) etc.

te signe du signe de la croix, et te confirme par signe de salut: Au nom du Pere, du Fils et du Sainct Esprit: ce qui est fait avec imposition de mains et avec vestement blanc lié à la teste: c'est ce qu'ils appellent Sacrement de Confirmation, lequel ne se trouve avoir esté ordonné de Christ ni de ses Apostres. Car Christ exemplaire de toute l'Eglise n'a point esté confirmé en sa personne, et ne requit point qu'il y eust en son Baptesme d'un tel Chresme, ains de l'eau pure. [Et pourtant un tel Sacrement n'est point trouvé necessaire à salut, auquel on blepheme contre Dieu, et est introduit par mouvement Diabolique, afin que le peuple soit trompé et privé de la Foy de l'Eglise, et qu'il croye d'autant plus aux solemnités et necessité des Evesques.]

S. 16 ff. De Sacramento Dominici corporis et sanguinis seu coenae Dominicae.

— — cum Sacramentum dominici corporis et sanguinis sit signum ex divina institutione deputatum ad significandum efficaciter spiritualem nutritionem hominis in Deo, qua assistente vita spiritualis conservatur et qua deficiente deficit, dicente veritate Johan. 6.: Nisi manducaveritis carnem filii etc. — — —. De quo istud ex fide scripturae tenemus et corde synceriter confitemur, quod panis, quem Christus in sua coena accipiens suis ad manducandum dedit discipulis, et in ejus digna perceptione per ministerium fidelium Sacerdotum reliquit memoriam suae passionis, est in natura sua verus panis, qui pronomine Hoc demonstratur. In hac propositione Sacramentali: hoc est corpus meum, et

De la Sainct Cene. S. 215 f.
(Aus Almanach spirituel.)

— — Ce Sacrement a esté institué par ordonnance divine pour nous signifier parfaictement la nourriture spirituel de l'homme en Dieu, moyennant lequel la vie spirituel est conservee, et sans lequel elle deffaut, la verité disant: Si vous ne mangés la chair du Fils de l'homme etc. Duquel Sacrement nous devons tenir ce qui s' ensuit par le tesmoignage des Escritures. C' est que nous devons confesser purement de coeur, que le pain lequel Christ print en sa saincte Cene, qu'il benit, rompit et donna à manger à ses Disciples, qu'en la reception d' icelui par le ministere des fideles Pasteurs, il a laissé la memoire de sa Passion, est en sa nature vrai pain, et que par ce Pronom ceci

cum hoc verum corpus Christi de virgine sumptum et pro nobis traditum, non identice, non de materiali identitate intelligendo, sed sacramentaliter, realiter et vere, qui propter sui habitudinem ad corpus Christi, in sibi debita habendus est reverentia, et fideles illum venerantur, non ut est panis substantia, sed de quanto, ut praemittitur, est corpus Christi, cujus verum corpus in eodem esse veraciter, sacramentaliter et spiritualiter est credendum. Non autem cum omnibus proprietatibus, tam essentialibus quam accidentalibus consequentibus ipsum, idem corpus Christi in coelo in dextera Dei sedens, nec ad sensum ponentium, corpus Christi taliter ibi esse, quod ille modus praesupponeret desitionem substantiae panis et conversionem substantialem ipsius in corpus Christi. Ad quod omnis fidelis in mente debet attendere, suspensa consideratione circa naturam materialis substantiae Sacramenti, cum solicitudo fidelium vere adorando, genua flectendo et cogitando, esse debeat in imitatione Salvatoris nostri, et devotione ad ejus corpus quod sursum est et quod etiam modo praedicto est in ipso venerabili Sacramento: et proportionabiliter de Sacramento Calicis sentiendum esse.	est demonstree cette proposition Sacrementale: Ceci est mon corps, n'entendant point tels mots identiquement d'uno numerale identité, ains Sacramentalement, Reellement et vrayement, [mais non mesurablement.] Ce mesme corps de Christ estant assis au ciel à la dextre du Pere, auquel tout fidelle doit viser en son entendement, ayant esprit eslevé en haut, [et le manger spirituellement et sacramentellement par foy ferme]. Autant en faut-il entendre du Sacrement du Calice.

Die Conf. Tabor. verweist hier (vgl. oben S. 86) in Betreff der Celebration des Sakraments auf Cap. XV. Der waldensische Verf. des Almanach spirit. hat, diesem Winke folgend, den Schluß von Cap. XV. der Conf. Tabor. hier aufgenommen, nachdem er zuvor eine Partie über den Unterschied des spirituellen Essens Christi im Glauben und des figürlichen Essens desselben im Sakrament eingeschoben hat. Diese aus dem Schluß von Cap. XV. der Conf. Tabor. aufgenommene Partie lassen wir hier abdrucken, wie sie sich in genauerer Uebereinstimmung mit dem Original unter den Stücken über die Sakramente bei Perrin II. S. 325 f. wiederfindet.

Hinc est, quod in missa observamus ea et observare intendimus, quae de ejus sunt substantia, et	En la celebration de ce Sacrement ces choses sont profitables: la priere, l'amour,

circa ipsum sunt utilia, non proprio in hoc utentes capite, sed imitantes in hoc ritum B. Dionysii, in quantum promovet devotionem populi, in cantu moderato et vere in vulgari electione sacrarum scripturarum et in aedificatoria praedicatione parati circa hoc existentes et alia observare, quae secundum legem Evangelicam ad finem principaliter dignae Communionis Sacramenti Eucharistiae ordinantur, aut quae circa hoc ex doctrina Christi servaverunt Apostoli et maxime, ut pax et charitas in populo augeatur, et memoria gratitudinis decentius habeatur et vigilantius in modo conversandi Christus imitetur. In his omnibus ut speramus caeteris paribus non erramus.

la predication des Sainctes Escritures en langue vulgaire et d'edification (Wald. Orig. „et edificatorias): et les autres choses, quelles qu'elles soyent, lesquelles sont ordonnees pour cest effect selon la Loy Evangelique, à ce que paix et charité croisse parmi le peuple

Der Schluß des wald. Textes, wie er sich ebenfalls in dem unter den Stücken über die Sakramente aufgenommenen Satze über das heil. Abendmahl am vollständigsten findet: „Mais les autres choses outre la consecration de l'Eucharistie, comme sont celles que les Prestres font en la Messe, ou que le Clerc chante au coeur depuis l'introit jusqu' à la fin (vgl. Conf. Tabor. S. 33. „imo multus tumultuosus cantus in lege Dei non fundatus"): et les ornemens des Prestres desquels on se sert à présent en l'Eglise Rom., et en celles, qui lui adherent, n'appartiennent point de necessité à la S. Cene." — giebt sich leicht als kurze Inhaltsangabe der weiteren Ausführungen in der Conf. Tabor. zu erkennen und trägt vornehmlich in der am Schluß gebrauchten Formel „n'appart. p. de necessité à la S. C." den taboritischen Typus offen genug zur Schau.

S. 22 f. De Sacramento Ordinis.

— — — De illo ergo ordine ex fide scripturae tenemus, et corde synceriter confitemur, quod quantum ad propositum sufficit, vocatur potestas data a Deo homini idoneo, ministerio humano quodam quandoque concurrente, ad debite, differenter a Laicis, i. e. sacramentaliter, Ecclesiae ministrandum, cujus exordium in nova lege fuit a Christo. De cujus sacramento istud confitemur: quod non ex fide scriptu-

Du Mariage et des ordres. S. 327.

Quant aux ordres (Wald. Orig.: De l'ordre) on doit tenir ceci, c'est qu'on appelle ordre la puissance laquelle est donnee de Dieu à l'homme pour administrer deûement à l' Eglise la parole et les Sacrements.

Mais nous n'avons rien en

rae, sed ex consuetudine habetur Ecclesiae, quod ordo a solis tantum Episcopis conferatur, intelligendo, Episcopum plus sacramentalis, essentialis authoritatis habere ultra alios viros et simplices Sacerdotes. Circa cujus celebrationem utilia confitemur orationem, jejunium et diligentem de habilitate electi examinationem: literas autem testimoniales, manuum unctionem, zonam, ambullae [ampullae?] in manus dationem et alia, quae circa haec, praeter expressam fidem scripturae communiter observantur, confitemur non de substantia seu necessitate ad ordinem requisita.

l'Escriture, qui nous face foy de tels Ordres, ains seulement la coustume de l'Eglise. (Wald. Orig : Ma la non se a per fe d'Escritura, ma per costuma de la Gleisa de li tal Sacrement.)

Et les lettres testimoniales, l'onction des mains, la donation de la seinture et de la phiole és mains, et les autres choses lesquelles on observe en ceci communément hors l'expresse Escriture ne sont point de la substance d'iceux ni requis de necessité pour les Ordres.

S. 23 f. De Sacramento Matrimonii.

— — — Circa cujus celebrationem utilia profitemur orationem, jejunium, et amborum debitam circa hoc instructionem et proclamationem, manuum autem complicationem et earum stola circumpositionem, et alia, quae circa hoc consuetudine humana, praeter expressam scripturae fidem communiter observantur, dicimus non de substantia seu necessitate ad matrimonium requisita.

S. 327.

La priere et le jusne sont utile quand il est question de la celebration du mariage, et les remonstrances, enseignemens et advertissemens touchant icelui. Mais l'imposition des mains et les ligatures faites avec l'estole, et les autres choses lesquelles on observe en icelui communément, et par coustume humaine outre l'expresse Escriture n'est point de la substance, ni requis de necessité au Mariage [1]

S. 26. De extrema unctione infirmorum etc.

Unctio autem infirmi — —, quam communiter vocant Sacramentum extremae unctionis, ipsum in dicto Jacobi Apostoli fundare nitentes, non videtur instituta esse a Christo, nec ab ejus Apostolis.

De l'extreme Onction. S. 330.

Le septieme Sacr. de l'Egl Rom. est l'extreme Onction des malades, laquelle on s'efforce de prouver par le dire de Sainct Jacques Apostre. Il ne se trouve point qu'elle ait esté ordonnee de Christ ni par les Apostres d'icelui.

---

[1] Das wald. Orig. ist an dieser Stelle dem ursprünglichen Texte sehr viel näher: „Encerca la celebration del matrimoni es profeitivol l'oration, lo dejuni et la debita admonestenca, enseignament et avizament encerco

Das im wald. Text zunächst folgende ist der Schluß einer Stelle aus Wikleff's Trialogus, welche die Conf. Tabor. zur Bestätigung ihrer Behauptung einführt. Es findet sich die Stelle im Trialogus lib. IV. cap. XXV.

— — quia si ista (si enim ista) corporalis unctio foret sacramentum, ut modo fingitur, Christus et caeteri Apostoli ejus promulgationem et executionem debitam non tacerent.

Car si ceste Onction corporelle estoit Sacrament, ainsi que l'on fait accroire, Christ ou ses Apostres n' auroient point teu la manifestation de l'execution d'icelle.

2. Die Schrift vom Purgatorium.

In der Conf. Tabor. folgt in Cap. XVI—XIX (S. 42—70) eine Widerlegung der Lehre vom Purgatorium, in welcher wir einen Theil der von den Waldensern angeeigneten Schrift über das Purgatorium wiederfinden, während der andere Theil derselben der zweiten Hälfte der Conf. Tabor. (S. 90 ff.) entnommen ist, in welcher sie sich gegen die Schriften des Magister Joh. Rokenzana richtet, unter der Ueberschrift: Discussio et examinatio scriptorum M. Joannis Rokenzanae, qui nomine suo et aliorum sibi adhaerentium contra nos comportavit, et ad ipsa nostra responsio. Wir werden hier vornehmlich auf die weiteren Mittheilungen Monastiers (a. a. O. Th. II. S. 366 ff.) Rücksicht zu nehmen haben, indem wir so viel mittheilen, als nothwendig sein wird, um die Schrift als der Conf. Tabor. entnommen darzuthun.

S. 42 ff. Conf. Taborit.

De somniato Purgatorio post hanc vitam et mendaciis Sacerdotum super illo seminatis.

Jam restat circa alium punctum, videlicet Purgatorium, nostram exprimere intentionem, quod aliqui ex magistris Pragensibus et Sacerdotibus eis adhaerentibus pro fidei articulo summa cum diligentia promovent, publice docentes, quod post Christi in coelum ascensionem animae quaedam spiritualiter eorum, qui salvandi sunt, non satisfacientes in hac vita pro peccatis, de corporibus exeuntes, poenas corporales

Perrin. S. 295 ff.

Del Purgatori soima.

[1] Le purgatoire songé, lequel plusieurs Prestres et Moynes adveneent (Wald. Orig promovon) et enseignent comme article de Foy, avec plusieurs mensonges disant: Qu' apres ceste vie, et apres l'Ascension de Christ au ciel, les ames specialement de ceux, qui doivent estre sauvés, n'ayant point satisfait en ceste vie pour leurs pechés sortant du corps, endurant („soffenren") des peines sensibles, et sont pur-

aizo. Ma la compansament de las mans et l'encerque ligament de l'estola etc." — Auch dieses Bruchstück über die Ehe findet sich wieder in Almanach spirit. Vgl. Perrin II. S. 218.

[1] Die Genfer Recension hat dem Text der Conf. Tab. näher: „Ara es a dire d' la materia del purgatori loqual moti promovon e predican publicament" etc.

sustinentes sensibiles in eodem illo purgatorio post hanc vitam purgantur, de quo post purgationem exeunt, aliquae prius, aliquae posterius, aliquae in die judicii, et alii nunc ante diem judicii, quodque fideles in via (vita) hic talibus propter vinculum charitatis et spiritus possint et debeant jejuniis et orationibus, eleemosynis et sanctis oblationibus pie suffragari.

gées au Purgatoire („en aquel sobre dit Purgatori") après ceste vie, et qu'apres estre purgees („en apres la Purgation") qu'elles sortent d'icelui, les unes plustost les autres plus tard, et d'autres n'en sortiront qu'au jour du jugement, et d'autres en sortent maintenant devant le jour du jugement: pour lesquelles ames un chacun fidele peut et doit leur aider apres ceste vie par le lien de Charitè, par oraisons, par Jusnes, et par aulmosnes, et avec des Messes.

Supra quo purgatorio pro suppletione suae avararitiae multi multa fingebant incerta, docentes quod tales animae aliquae ad collum, aliquae ad cingulum, aliae per digitum torqueantur in dicto purgatorio, et quod aliquando ad mensem sedentes in ipsa ibidem convivantur, et specialiter tunc, quando in anniversario animarum large Sacerdotibus eorum offerunt superstites, et quod aliquando sub mensa divitum fragmenta colligunt, per quae omnia et alia circa hoc conficta mendacia avaritia Sacerdotum crevit, et simonia exercebatur, et erecta erant claustra, aedificata sumptuosa templa, multiplicata superflua Altaria, et innumerosa Monachorum multitudo et Canonicorum etc. iis introducta, occasio data dissolutioni et verbi Dei inadvertentiae, et populus in facultatibus et animabus multum est deceptus, quem in incerto sperare faciebant, et multi fideles absconditi propter hoc, quod illud purgatorium

Touchant lequel Purgatoire pour assouvir („per compliment de") leur avarice plusieurs ont inventé plusieurs choses incertaines, lesquelles ils ont enseigné et presché disant, que telles ames sont tormentees au susdit Purgatoire, les unes jusqu'au col, autres jusqu'à la ceincture, autres le doigt, et disent que quelques fois elles s'assient et mangent à table, et font les banquets [1], et specialement à la feste de toutes les ames, quand les peuples offrent aux Prestres largement sur leurs sepultures. Et disent que quelquesfois elles ceuillent les miettes sous les tables des riches. Par le moyen de toutes ces choses et des plusieurs autres mensonges l'avarice et symonie est creue et multipliee, les cloistres haussés, les Temples somptueux ont esté edifiés et eslargis, les autels sont multipliés outre mesure, et un nombre infini de Moynes et de Chanoines ont inventé plusieurs autres choses touchant la

[1] Die Genfer Recens., nachdem sie eingeschoben hat „e enaimi se perforczan fabular en motas manieras del dit purgatori", fährt der Conf. Tabor. entsprechender fort „e que alcunas vecz se sent en taulas fan a qui conviti etc."

pro fide astruere noluerunt, sunt condemnati et incinerati.

delivrance et desliement desdites ames, et ont mis en mespris la parole de Dieu. Et le peuple est fort deceu et trompé touchant les ames, et en leur substance, autant qu'on les fait esperer en choses incertains, cependant que les fideles se cachent: car lors qu'ils ne veulent point enseigner ledit Purgatoire comme article de Foy, ils sont cruellement condamnés à mort et martyrisés.

De illo ergo Purgatorio locuturi supponimus.

Et pourtant il nous faut parler de ce Purgatoire et dire ce qu'il nous en semble.

Suppositio Prima. Primo, quod animae salvandorum sunt suo tempore secundum Dei ordinationem ab omnibus suis inquinamentis finaliter expurgandae, patet ex illo Apocal. 21. „Non intrabit in illam aliquid coinquinatum."

Nous disons en premier lieu, que les ames de ceux qui doivent estre sauvés, doivent estre en fin purgees de toutes leurs souillures, selon l'ordonnance de Dieu, ainsi qu'il conste par le 21. de l'Apoc.: „Aucune chose souillee s'adonnant à abomination et mensonge n'entrera au ciel."

Suppositio Secunda. Supponimus secundo, quod fides scripturae nobis exprimit certos et diversos modos purgandi, quibus in vita praesenti viantes a suis purgantur peccatis. [Nunc pro sermonis Christi impletione Joan. 16. (15,3): „Jam vos mundi estis propter sermonem meum quem locutus sum vobis; nunc per opera fidei et pietatis, Proverb. 15: Per fidem et misericordiam purgantur peccata; nunc per eleemosynam, Luc. Cap. 11: Verumtamen quod superest date eleemosynam et ecce omnia munda sunt vobis; nunc per adversitatum tolerantiam, Eccles. 27: Vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis. Nunc per abundantiam charitatis, Luc. 7: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Nunc per injuriae

Or nous supposons que la foy et l'escriture nous promet („spon") plusieurs et divers moyens de purger ceux qui habitent en la vie presente de tous leurs pechés. [Mais S. Pierre monstre au 15. des Actes, que les coeurs sont purifiés par foy et que la foy est suffisante pour purger le mal sans aucune autre aide exterieure. Comme il appert au larron estant à la droitte, lequel croyant et recognoissant ses pechés à bon esciant, fut fait digne du Paradis. L'autre maniere du purger l'Espouse de Christ par repentance est touché en Esaie, auquel lieu le Seigneur dit: Lavés vous et soyés net, ostés le mal de vos pensees de devant mes yeux, desistés de faire chose perverse. Et apres: Quand vos pechés seroyent comme le vermillon, ils seront blanchis

propriae remissionem, Matth. 6: Si demiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater coelestis peccata vestra. Nunc per conversionem peccatoris ab ejus via mala, Jacob. ult: Qui converti fecerit ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte et operit multitudinem peccatorum; nunc per poenitentiam, cum laverit peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, exemplo David, qui dicebat: lavabo per singulas noctes lectum meum, lachrymis meis stratum meum rigabo.]

comme neige, ils seront comme vernis et comme la laine blanche. Auquel endroit le Seigneur se presente mesme aux vrais repentans, selon la maniere susmentionnee, et ceux qui auront peché seront blanchis comme neige. Il est fait mention d'un autre moyen de purger le peché en S. Matth. 3. auquel lieu est dit: Il a son van en sa main et nettoyera son aire toute nette et assemblera son froment en son grenier. Laquelle parole Chrysostome expose de l'aire de l'Eglise presente et des tribulations. Et non seulement le Seigneur nettoye par les tribulations, mais il nettoye son Espouse par soy mesme ici en ceste vie. Comme dit S. Paul: Christ a aimé l'Eglise, et s'est livré soy mesme pour elle, à ce qu'il la sanctifiast la nettoyant par le lavement d'eau par la parole de vie, afin qu'il se rendist une Eglise glorieuse, n'ayant tache ni ride ni autre telle chose, mais qu'elle fust saincte et irreprehensible. Ou l'Apostre monstre que Christ a tant aimé son Eglise qu'il ne l'a point voulu nettoyer par aucun autre lavement que par son sang propre, et non en sorte qu'il ne soit suffisant, mais en telle maniere qu'il ne reste en elle aucune souillure: mais il se l'est acquise glorieuse en sorte qu'il n'a tache ni ride ni aucune telle chose, ains à ce qu'elle fust saincte et non souillee. Et ce tesmoignage de lavement de l'Espouse de Christ au sang d'icelui, ne resonne pas seulement en terre: mais il en est mesme rendu tesmoignage du ciel par ceux qui ont obtenu ce lavement actuel, estant dit d'iceux en l'Apocalypse: Ce sont ceux ci qui sont venus de la grande tribulation, et ont lavé leurs veste-

Ecce quot certi modi purgandi viventium ex fide scripturae colliguntur, quibus in vita praesenti viventes purgantur a suis peccatis.

Suppositio tertia. Supponimus tertio quod tutissimum et securissimum est, ut quilibet in praesenti sic vivat, ne post hanc vitam aliqua purgatione indigeat: cum secundum Gregorium 4. Dialogor: Melius est in hac vita mereri, quam post optare incerta suffragia, et vita tutior est, ut bonum quod quisque post mortem suam sperat agi per alios, agat dum ipse vivat per se, cum beatius est liberum exire, quam post vincula libertatem quaerere.

Istis praesuppositis tamquam veris dicimus, quod non videtur ex scriptura expressa legis Dei, et sanctorum Doctorum se in eadem veraciter et directe fundantium concordi sententia deducibile, quod fideles necessitarentur, ut articulum fidei credere et tenere talem, ut praemittitur, locum Purgatorii post hanc vitam esse.

mens et les ont blanchis au sang de l'agneau, et pourtant ils sont devant le siege de l'agneau et lui servent] Voyés combien de manieres on peut receuillir de la foy des escriptures, que ceux qui voyagent en ceste vie sont purgés à present de leurs pechés.

Nous presupposons en troisieme lieu, qu'il seroit beaucoup plus seur qu'un chacun vesquist en telle sorte en ceste vie presente, qu'il n'eust point de besoin en apres d'aucune purgation. Car il vaut beaucoup mieux faire bien en la vie presente, que d'esperer par apres une aide incertaine. Et il est bien plus asseuré que le bien lequel quelqu'un espere qu'il sera fait par les autres apres sa mort, qu'il le face lui mesme cependant qu'il est en vie, estant chose plus heureuse de sortir libre que de cercher liberté apres qu'on a esté lié.

Outres les choses susdites nous disons, qu'il ne se trouve point en aucun passage expres des S. Escritures de la loy de Dieu ni des S. Docteurs fondés sur ladite Escriture, sans se destourner d'icelles, que d' un commun accord ils ayent tenu que les fideles doivent estre contraints de croire de necessité ni de confesser publiquement comme article de foy qu' il y ait un tel lieu de Purgatoire apres ceste vie [pour les pechés, auquel apres l'ascension de Christ au ciel, les ames et specialement de ceux qui doivent estre sauvés, n'ayant point satisfait en ceste vie pour les pechés, endurent des peines sensibles lors qu'elles sont sorties des corps et soyent purgees, desquelles les unes sortent plustost, les autres plus tard, et quelques unes au jour du juge-

Nec ipsum datum est privatum alicujus partis sacrae scripturae, nec possumus ex fide edoceri de aliqua anima, quod sit in tali Purgatorio et exire de illo, [sicut de duabus viis habemus expressum, et de aliquibus ex nomine, qui illas ambulaverunt.]

Ergo non est credendum illud nec tenendum pro fide, in cujus confirmationem Augustinus in libro milleloquiorum 3. par. et hypognosticon responsione 5. scribit: Primum enim locum fide apostolica et divina authoritate regnum credimus esse coelorum, ubi Baptizatus excipitur. Secundum gehennam, ubi omnis apostata vel a fide Christi alienus aeterna supplicia experietur. Tertium penitus ignoramus, imo nec esse in scripturis sanctis invenimus vel reperimus; [infra satis copiose exponens et declarans hoc subdit: sedentis judicis dextra et sinistra est regnum et Gehenna, vita et mors, et justi et iniqui; in dextra igitur isti sunt constituti, in sinistra operarii iniquitatis; in regno requies baptizatorum, in Gehenna poena incredulorum; vita ad laetitiam gloriae, mors ad fletum et stridorem

ment, et les autres avant ledit jour. Et touchant la premiere partie, sçavoir est des Escritures, on ne le sçauroit monstrer par icelle: car il est manifeste que si on lit toute la loy, on ne trouvera point en icelle qu'il y ait aucun passage de l'Escriture qui oblige le Chrestien, de croire necessairement comme article de Foy, qu'il y ait apres ceste vie aucun lieu de Purgatoire, comme aucuns disent.][1] Et n'y a aucun lieu en toute la S. Escriture qui le denote, et ne s'est point encor trouvé aucune ame laquelle soit entree audit Purgatoire et puis apres soit sortie d'icelui.

Il ne faut donc point croire ni tenir par Foy. Pour confirmation de ceci S. Augustin au livre qu' il intitule Mille Paroles, escrit ainsi: Nous croyons par foy catholique et par divine authorité que le royaume des cieux est le premier lieu auquel le Baptesme (?) est receu. Le second est celui auquel est la peine auquel les excommuniés et estrangers de la foy de Christ endureront des tormens eternels; pour le troisieme nous l'ignorons du tout et ne le trouvons point veritablement en la S. Escriture.

[1] Man erkennt hier leicht die sehr ungeschickte Wiederholung einer Stelle aus dem Anfang des Tractats, aus welcher der Umarbeiter dann durch die letzten Sätze des Einschiebsels in den Zusammenhang zurücklenkt.

dentium. Justi in regno Patris cum Christo, iniqui in igne aeterno parato Diabolo et Angelis ejus. Haec ille]

Idem super illo: Neque ebriosi regnum Dei possidebunt, ita scribit: Nemo se decipiat fratres, Duo enim loca sunt, et tertius non est ullus, quia qui cum Christo regnare non meruit, cum Diabolo absque ulla dubietate peribit. Haec ille.

Le mesme au mesme endroit sur ces mots: Ne possederont point le Royaume de Dieu, escrit ainsi: O freres, qu'aucun ne se trompe point: car il y a deux lieux, et le troisieme n'est point du tout. Car celui qui ne merite de regner avec Christ, perira avec le Diable sans aucune doubte.

Ad hoc confirmandum Chrysostomus in opere imperfecto super Matth. 20 in principio sic ait: Homo, Paterfamilias, Christus, cui coelum et terra, quasi una domus est. Familia autem coelestium et terrestrium, qui quasi tristissimam domum aedificant, id est, inferos, coelum et terram, ut super terram habitent certantes, in inferno victi, in coelo victores, ut in medio constituti non tendamus ad eos descendere, qui sunt in inferno, sed ad eos ascendere, qui sunt in coelo, et ne forte nescias, quid fugere aut quid debeas sequi, utriusque dedit tibi quasi modicum gustum inter lumina et tenebras habitanti, noctem de inferno, lumen de coelo, nox tibi referat de tenebris inferorum, lux tibi referat de splendore coelesti. Haec ille.

Sur ce propos S. Chrysostome dit sur le 20. chap. de S. Matth. ou il est dit: Que le Royaume du ciel est semblable à l'homme pere de famille, dit ainsi: L'homme Pere de famille est Christ, auquel le ciel et la terre est comme une maison. Mais les familles sont les celestes et les terriens, lequel edifia une maison de trois chambres. Sçavoir est l'enfer, le ciel et la terre. Les combatans sont ceux qui habitent sur la terre, les vaincus en l'enfer et les victorieux au ciel. Prenons nous garde (dit il) nous qui sommes au milieu que nous ne descendions à ceux qui sont en enfer, mais de montrer à ceux qui sont là haut au ciel.

Ecce istae authoritates ad hoc expresse sonant, quod tantum duo sunt certa loca post Christi in coelum ascensionem animarum de corpore exutarum post hanc vitam, et tertius non est ullus, nec esse in scripturis reperitur.

Voyés vous (pas) par ces authorités, qu'il y a seulement deux certains lieux apres l'ascension de Christ au ciel, ausquels vont les ames lors qu'elles sont sorties du corps, et qu'il n'y aucun troisieme lieu, ni qu'il ne se touve point és S. Escritres.

Die jetzt im Texte der Conf. Tabor. folgende Stelle aus Hußens Predigt hat die waldens. Umarbeitung bei Perrin an dieser Stelle nicht, sondern bringt sie erst später nach. Vgl. oben S. 97 f. Anm. 1. Wir fügen

hier, dem Zusammenhang der Conf. Tabor. folgend, nach Monastiers Uebersetzung die entsprechende Stelle aus der Genfer Recension ein, in welcher sich das Citat aus Hußens Predigt an dieser Stelle erhalten hat, und werden später die Stelle, wie sie sich in Perrins Texte findet, an dem Orte nachbringen, wo sie in denselben aufgenommen ist.

Conf. Tabor.

Cum quibus concordat M. Joannes Hus Sanctae memoriae in Sermone: Dixit Martha ad Jesum, qui quamvis plura ibi de illo loco Purgatorii opinative scribit, tangens modos, quibus melius vivi, dato quod sint aliqui in tali Purgatorio, possint mortuis suffragari, sequens in hoc Thomam et alios de hoc sine scripturae expressae authoritate loquentes, quid tamen finaliter de eo solus sentiat conclusive manifestat, quando dicit, in tota sacra scriptura non docuit Dominus orare expresse pro mortuis praeter librum Machabeorum, qui non est de veteris Testamenti apud Judaeos Canone. Denique (subdit) neque Prophetae, neque Christus cum suis Apostolis, nec Sancti eorum sequaces propinqui orare pro mortuis docuerunt explicite, sed docuerunt valde sollicite populum, ut vivens sine crimine foret sanctus. Haec ille.

Waldens. Umarbeitung nach der Genfer Recension (Monastier, a. a. O. S. 368 f.).

Avec ces choses s'accorde maître Jean de sainte memoire,

et sa conclusion fait connaître finalement ce qu'il pense là-dessus quand il dit: que le Seigneur n'enseigne pas expressément dans toute la sainte Ecriture à prier pour les morts, excepté dans le livre des Machabées lequel n'est pas de l'Ancien Testament d'après les Juifs. Finalement il ajoute: que ni les prophêtes ni Christ avec ses apôtres, ni les saints leurs immédiats successeurs, n'ont point enseigné à prier pour les morts. Mais ils enseignèrent fort soigneusement le peuple, afin que vivant sans crime ils fussent saints.

Das, was auf dies Citat in der Conf. Tabor. folgt, findet sich auch in dem Texte der waldensischen Umarbeitung bei Perrin wieder, und wir lassen daher wieder diesen Text in Perrin's Uebersetzung neben dem Original der Conf. Tabor. abdrucken:

Conf. Tabor.

Cum ergo nullibi in lege est de tali loco Purgatorii expressa mentio, nec Apostoli nobis aliquod expressum reliquerunt documentum, nec

Waldens. Umarb. bei Perrin.

Et pourtant puis que en toute la Loy il n'est fait aucune mention expresse d'un tel lieu de Purgatoire, et que les Apostres ne nous en ont

Ecclesia primitiva Evangelio conversans, cujus ipsi erant rectores, aliquid nobis institutive et praeceptive tradidit, sed Pelagius Papa primum post annos 508. legitur tradidisse, ut in Missa defunctorum memoria habeatur, relinquitur, quod non ex scriptura expressa legis Dei videtur deducibile, quod fideles necessitarentur, ut articulum fidei credere, tale post hanc vitam purgatorium esse.

donné aucune instruction, et que l'Eglise primitive conduite selon l'Evangile, laquelle les Apostres ont regie (W. D.: de loqual li apostols eran regidors), ne nous en laissé aucune ordonnance ni commendement: mais que le Pape Pelagius 558 ans [1] apres les années du Seigneur a ordonné, comme il se lit, que on eust en memoire les morts en la Messe, il s'ensuit (W. D.: la resta que de l'Escritura etc.) que puis qu'il n'y a aucune preuve expresse de la Loy de Dieu, qu'il n' est point necessaire de croire ledit Purgatoire comme article de Foy et qu'il soit apres ceste vie [2].

Hier soll nun in der von Monastier veröffentlichten Genfer Recension eine andere Stelle desselben „maître Jean" folgen und zwar aus dessen Predigt über den Text: „Martha dis à Jesu." Wir haben schon früher (S. 97 f. Anm. 1) gezeigt, daß dieses zweite Citat nur eine Wiederholung des ersten Citats ist, wobei das das Auffallendste ist, daß diese Wiederholung den Text im Zusammenhange der Hußischen Predigt selbst genauer giebt, als die Conf. Tabor., so daß die waldensische Umarbeitung hier über die Conf. Tabor. auf die ursprüngliche Quelle zurückweist. Wir finden übrigens dies Citat, welches Monastier aus der Genfer Recension nur sehr unvollständig mittheilt, vollständig bei Perrin, wo es zusammenhangslos am Schluß des Auszugs aus der Schrift über das Purgatorium auftritt. Es muß dahingestellt bleiben, ob dies Citat an seiner ursprünglichen ersten Stelle, wo es sich in der Genfer Recension noch erhalten hat, bereits in dem Texte fehlte, den Perrin vor sich hatte, oder ob es erst von Perrin hier unterdrückt ist, der vielleicht die Identität der beiden Citate bemerkte. — Wir stellen im Folgenden die betreffenden Worte aus Hußens Predigt,

---

[1] Die Zahl 558 ist die richtige. In der Conf. Tabor. liegt wohl ein Druckfehler vor, die vornehmlich in den Zahlen nicht selten sind. Zu bemerken ist, daß Lydius die Zahl 508 nach der Ausgabe des Flacius hat abdrucken lassen. Wenn Monastier die Zahl 458 in seinem Manuscr. vorgefunden hat, so würde darin ein Schreibfehler zu sehen sein.

[2] Aus einer Vergleichung des waldensischen Textes bei Perrin an dieser Stelle mit dem wald. Texte, den Monastier aus dem Genfer Manuscript mittheilt, geht hervor, daß dieses letztere nicht das Exemplar des Perrin gewesen ist, da man in Orthographie und auch in den einzelnen Worten vielfache Abweichungen wahrnimmt. Perrins Text, der mit der Cambridger Recension übereinstimmen soll, erweist sich hier dem Texte der Conf. Tabor. näher.

wie sie sich Histor. et Monum. Joann. Hus etc. Th. 2. S. 82 b findet, und die Worte am Schluß des Auszugs bei Perrin zur Vergleichung neben einander.

Huß.	Waldens. Umarb. bei Perrin.
Sed currit dubium, cur homines moderni temporis ad tantum innituntur mortuorum suffragiis, cum in tota scriptura non docuit hoc Spiritus Domini expresse, praeter librum Machabaeorum, qui non est de veteris Testamenti apud Judaeos Canone, in quo 2 Mach. 12 dicitur, quod vir fortissimus Judas facta collatione duodecim millia drachmarum argenti misit Hierosolymam offerri pro peccato sacrificiorum et concluditur sic: Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.	Mais il y a matiere de doute (Ma la corre dobi) pourquoi les hommes modernes ont tant d'affection à l' aide des morts, veu qu'en toute l'Escriture Saincte il n'en est rien enseigné expressement, excepté ce qui est au livre des Mach., lequel n'est point du Vieil Testament, ni mesmes Canonique.
Denique nec Prophetae, nec Christus cum suis Apostolis, nec sancti eorum sequaces propinqui orare pro mortuis docuerunt explicite, sed docuerunt valde sollicite populum, ut vivens sine crimine, foret sanctus.	Et que Christ, ni les Prophetes avec ses Apostres ni Saincts proches d' iceux et qui ont esté incontinent apres eux, n'ont point enseigner de prier pour les morts; mais ont enseigné soigneusement, que le peuple qui vivrait irreprehensiblement seroit Sainct.
Hic videtur mihi, quod prima causa est seductio Sacerdotum procedens ex avaritia, qui non instar Prophetarum, Christi et Apostolorum docent populum sollicite bene vivere, sed multum docent offerre, ponendo eis spem beatificationis et velocis liberationis a purgatorio. Etc.	Et pourtant respondant au doubte ci devant mentionné il adjouste: que la premiere cause de cela est la deception et tromperie vient des Prestres, et procede de leur avarice, lesquels n'ont point enseigné les peuples comme les Prophetes de Christ, ni comme les Apostres à bien vivre: mais les ont enseigné à beaucoup offrir, et à mettre leur esperance de delivrance et beatitude au Purgatoire.

Von den Worten an: „Et que Curist. etc.“ geht der Text bei Perrin unmotivirt in die Form der referirenden Rede über, ohne daß gesagt wäre, woraus referirt wird, und wer der „er“ ist, von welchem es heißt: „Et pourtant respondant — — il adjoustes.“

Hier hören die Mittheilungen Perrin's aus der Schrift vom Purgatorium auf. Auch Leger, der nur dem Perrin hat nachdrucken lassen, bietet nicht mehr dar. Wegen des Uebrigen sind wir daher allein auf das ver-

wiesen, was Monastier aus dem Genfer Manuscript bekannt gemacht hat. Es muß bedauert werden, daß Monastier nicht die Schrift ganz hat abdrucken lassen, sondern sich auf eine Inhaltsangabe und kurze Auszüge beschränkt hat. Seine Mittheilungen reichen jedoch aus, um die Abhängigkeit auch des nicht veröffentlichten Theils der Schrift von der Conf. Tabor. außer Zweifel zu setzen.

Nach Monastiers Inhaltsangabe scheint der waldensische Umarbeiter im Folgendem zunächst den Zusammenhang des ersten Theils der Conf. Tabor. verlassen und allerlei Raisonnements und Belegstellen zwischen eingeschoben zu haben, welche, wie es scheint, ursprünglich den Partieen des zweiten Theils der Conf. Tabor. angehören, die den bereits benutzten Partieen des ersten Theils entsprechen und zur weiteren Ergänzung derselben dienen. Was Monastier mittheilt, gehört wenigstens dem zweiten Theile an, und zwar Cap. XXXV. „Quare Purgatorium, quod per M. Joan. Rokenzanam et alios communiter promovetur, vocatur somniatum" (S. 142 ff.), das worüber Monastier mit einer bloßen Hinweisung hinweggeht, wird aus Cap. XXXIV: „Purgatorium post hanc vitam esse, in sensu quomodo communiter promovetur, non esse fundabile in scriptura" genommen sein. Die Stelle des Augustin, welche Monastier aus dem Genfer Exemplar der Schrift mittheilt, findet sich an der bezeichneten Stelle der Conf. Tabor. (S. 143).

Conf. Tabor.	Genfer Manuscr. nach Monastier.
(S. 143.) Et eandem sententiam tangit Augustinus in libro 2. de Sacramentis, in quorum Sanctorum verbis tria tanguntur, unum, quod locus purgatorii ex fide scripturae determinatus non est. Secundum, quod solum exemplis et apparitionibus animarum in hujusmodi poenis positarum monstratus sit. Et tertium, quod nullum ex his affirmant, sed sub dubio omnia de eo relinquunt, quando subdunt, et forte probabilius dici potest, ut in his locis singulae animae credantur sustinere poenam, in quibus commisere culpam.	Et saint Augustin écrit au livre des sacrements que le lieu du purgatoire n'est pas déterminé, mais qu'il est seulement montré par plusieurs exemples et révélations d'âmes plongées (besser posées „pausas") dans de telles peines; et il ajoute: peutêtre on pourrait dire plutôt, que chaque âme peut être considérée (crue) comme portant son châtiment dans ce même lieu où elle a commis la faute.

Bald nach diesen Worten folgt in der Conf. Tabor. auch die von Monastier erwähnte Erzählung des Gregorius (dialogor. 4.) von der Erscheinung eines aus dem Fegfeuer Befreieten, die einem Mönche geworden sein soll.

Nach dieser Ergänzung aus dem zweiten Theil der Conf. Tabor. scheint der waldensische Umarbeiter zu dem Zusammenhange im ersten Theil der Conf. zurückgekehrt zu sein, wo jetzt in drei Capiteln XVII. — XIX. der Beweis folgt, daß die „Doctores" in der Lehre vom Purgatorium nicht über-

einstimmen („Doctores in materia Purgatorii non concordant"), näher, daß aus einer übereinstimmenden Ansicht (concordi sententia) der Doctoren nicht gefolgert werden könne, daß die Gläubigen ein solches Purgatorium nach diesem Leben als einen Glaubensartikel zu glauben gezwungen seien. Nach Monastier fährt der Tractat so fort: „Les docteurs ne s'accordent pas sur la matiere du purgatoire, mais suivent trois sentiments differents." Auch die Conf. Tabor. unterscheidet drei Ansichten, unter welche sich die Doctoren theilen, und behandelt dieselben in den drei Capiteln eine nach der anderen. Aber entweder hat schon der waldensische Umarbeiter die Gesichtspunkte verwirrt, oder Monastier hat sie nicht recht von einander zu scheiden gewußt.

Die erste Ansicht, welche von einer Anzahl Doctoren gehegt wird, und welche ganz und gar gegen die herrschende falsche Ansicht ist, ist nach der Conf. Tabor. S. 47—60 die, daß man allerdings, vornehmlich auf Grund von 1. Kor. 3, 13 ff., annimmt, die Seelen der Gläubigen seien noch durch ein Reinigungsfeuer von ihren Mängeln, von dem „Holz, Heu und Stoppeln", zu reinigen, aber entschieden festhält, daß diese Reinigung nicht in die Zeit zwischen dem Tode und der letzten Auferstehung Statt finden werde, sondern nach dieser letzten Auferstehung am Tage des Gerichts, wofür als Grund besonders der Umstand angegeben wird, daß die Seele, die in jenem Zwischenzustande ohne Körper sei, auch keine körperliche Strafen dulden könne (Origenes, Homil. 8. über Levit. 12. Hugo de Sacramentis lib. 2. par. 16. „Quidam putant animas a corporalibus poenis cruciari non posse, nisi per corpora et in corporibus manentes etc."), und sodann, daß die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper die Sünden begangen habe und also auch in ihrer Vereinigung mit demselben durch das Feuer am Tage des Gerichts von den Sünden gereinigt werden müsse, was durch Schriftstellen und Aussprüche der Väter (Gregorius in Homil. de divite epulone, Augustinus de dogmatibus fidei, Petrus ad Clementem lib. I. intinerarii, u. a.) begründet wird. Cap. XVII. schließt mit folg. Worten: „Ex quorum doctorum scriptis patet, quod ipsi non affirmant animas salvandorum, si qui hic non satis fecerint pro peccatis, post exitum suum a corpore intrare locum purgatorii somniati, nec statim eas coelum ingredi dicunt. Sed haec occulta sunt, qualiter cum dictis animabus ibi agatur et quod in laetis bonisque regionibus sunt cum Caristo, abditis receptaculis tamen continentur, et quoniam haec occulta sunt, ideo non invenitur quis idoneus, qui mansiones talium valeat explicare, et per consequens nesciunt, quid de illis certitudinaliter debeant affirmare." — Man vergleiche hiermit Monastier's Bericht über diese erste Ansicht: „Car certains d'entre eux paraissent avoir cette opinion, que les âmes . . . . . sont reçues et gardées dans un lieu connu de Dieu, en attendant la résurrection des corps, etc. C'est l'opinion de Pierre à Clément, que confirme Origène (Lévitique 12, 8.), ainsi que Ugo de Saint-Victor, au livre des Sacrements, ou on lit entre autres ce qui suit: Quelques-uns pensent que les âmes ne peuvent être tourmentées d' une peine sensible, sinon par les corps et en

demeurant avec les corps, etc. etc." Wenn Monastier fortfährt: „Cette idée, qui peut être regardée comme une seconde opinion des docteurs, est longuement développée et appuyée de passages, entre autres un de saint Augustin, au livre des Psaumes, où il parle des offrandes faites en faveur des morts, comme pain, vin etc., où il manifeste des doutes sur l'état des âmes des morts; puisqu' au sujet de ces paroles: Ni les ivrognes n' hériteréront point le royaume de Dieu, il écrit ce qui suit: O frères que nul se trompe, car il n'y a que deux lieux et le troisième n'existe pas du tout. Car celui qui ne mérite pas de régner avec Christ, périra sans aucun doute avec le diable . . . . ." —: so ist hier zunächst etwas als zweite Ansicht der Väter betrachtet, was nach der Conf. Tabor. zur ersten gehört. Was dann ferner die angegebenen Stellen des Augustin betrifft, so findet sich die erstere, (zu Ps. 48. (?)), erst Cap. XIX., also in der dritten Partie, und die zweite ist schon an einer früheren Stelle sowohl in der Conf. Tabor. als in der Recension Perrin's, und hier als der Schrift Milleloquiorum angehörig, angeführt (vgl. oben S. 388), so daß also in dem Genfer Manuscript hier die früher weggelassene Stelle nachgeholt wäre.

Die zweite Meinung der Väter wird von der Conf. Tabor. Cap. XVIII. (S. 60—61) dahin angegeben, daß man das hiesige Leben für den Ort der Buße und Genugthuung halte, da der Preis im seligen Leben nach dem Grade zu erwarten stehe, in welchem dieses Leben endigt. Es werden dafür Hieronymus, Cyprianus, Hilarius, Ambrosius, Augustin (Enchir. cap. 68.) angeführt, so wie am Schluß solche Schriftstellen, welche ermahnen, sich von den Sünden zu reinigen, so lange man in diesem Leben ist, ohne sich auf eine zukünftige erträumte und ungewisse Reinigung zu verlassen. Monastier hält dies für die dritte Ansicht. Er fährt in seinem Bericht so fort: L'auteur allègue encore d'autres témoignages du même genre, comme d'Appien, croyons nous, dans son épître X. de s. Jérome, et de s. Hillaire, en ces termes: On demande en vain le pardon d' un péché qui n' est pas abandonné (corrigé) durant cette vie. (Der Text der Stelle heißt: peccatum quod in hac vita non corrigitur, ejus venia frustra postulatur). L'auteur, prenant occasion de cette opinion de s. Hillaire, qui pourrait être la troisième, exhorte les hommes à la repentance, à l'amendement et à la sanctification, appuyant ses exhortations de divers passages des s. Ecritures et autres: puis il conclut ainsi de ce qui précède: etc.

Was nach Monastier nun weiter folgen soll, gehört dem Cap. XIX. der Conf. Tab. an, worin die dritte Meinung angeführt ist, nämlich die falsche vom erträumten Purgatorium zwischen dem Tode und der letzten Auferstehung, welche von den Prager Magistern getheilt werde, aber als falsche verworfen werden müsse, da sie nicht einmal die einstimmige Lehre der Väter für sich habe. Wir fahren fort, das von Monastier aus dieser Partie Mitgetheilte neben den entsprechenden Worten der Conf. Tab. abdrucken zu lassen.

Conf. Tabor.
(S. 66 ff.)

Ex jam dictis patet, quod Doctores in materia Purgatorii non concordant, sed in differentia multiplici laborant, imo ut infra dicetur, aliqui eorum in uno loco videntur pro eo sonare, et in alio loco aliter de ipso scribunt, homines de eo in dubio relinquentes et per consequens ex doctorum sanctorum se in lege Dei expressa inevitabiliter fundantium concordi sententia, non est deducibile, quod fideles necessitarentur credere, ut articulum fidei, talem locum Purgatorii post hanc vitam esse, qualem Magistri praedicti (nämlich die Prager) pro fide praedicant et astruunt, quod sic probandum.

Genfer Manuscript.
(Monastier. S. 371 ff.)

D'après tont ce qui précède il est manifeste („Per aquestas cosas es manifest"), que les docteurs ne s' accordent pas sur la matière du purgatoire [et suivent trois différentes opinions: et aucun d'eux ne paraît appuyer (confirmer) la même opinion que les autres prêchent sur ce purgatoire, comme article de foi, nullement certain et songé (rèvé).] On ne voit donc pas expressément, d'après les écrits de la loi, et que les fidèles doivent croire réellement à un tel purgatoire après cette vie; et les docteurs, loin d'être d'accord, varient étonamment entre eux. Et certainement quelques-uns d'entre eux semblent en parler en un endroit d'une manière, et ils écrivent différemment dans une autre, comme spécialement Augustin, qui en un endroit semblable l'admettre (sonner pour lui), mais écrit différemment dans un autre, laissant les hommes dans le doute à son sujet, comme il écrit au livre des sacrements déjà cité: Et peut-être on pourrait dire plus particulièrement qu'on peut croire que chaque âme souffre le châtiment dans le même lieu qu'elle a commis la faute. Et le même, au livre de la pénitence, parlant du feu du purgatoire, écrit ainsi: Il est meilleur, que j'apprenne à bien vivre, que d'enseigner (semer) des choses non certaines du feu de cette nature. Car, si en faisant bien, j'ai soin de me repentir, je ne craindrai pas les tourments du feu.

Man sieht, daß hier der Umarbeiter freier verfuhr, und besonders insofern von dem Original der Conf. Tabor. abwich, als er den Beweis des Widerspruchs einiger Väter über die Lehre vom Purgatorium, welchen sich die Conf. Tab. für einen späteren Ort vorbehielt, hier durch das Beispiel des Augustin anticipirt. Aber diese Vorwegnahme erweis't sich als eine sehr

oberflächliche, durch welche die scharfe Polemik der Conf. Tab. in ihrem zweiten Theil, wo sie sich gegen die Beweisführungen der Gegner, besonders des Rokenzana, wendet und die gegenseitig angeführten Stellen der heil. Schrift und der Väter bespricht, ganz und gar verwischt ist. Die beiden angeführten Stellen des Augustin finden sich S. 143. als Beweisstellen dafür, daß Augustin gegen diese falsche Lehre vom Purgatorium ist.

Monastier fährt fort: „Après quelques citations de s. Chrysostôme“ (vgl. Conf. Tab. S. 68 f.), analogues à ce qui précède, on lit encore cette conclusion:

Conf. Taborit. (S. 69.)	Genfer Manuscript. (Monast. S. 372)
Ex quorum doctorum dictis elici potest, quod perficere ex opere aliquo est solum in via existentis, sed homines post mortem jam non sunt proprie et simpliciter viatores. Ergo non videtur, quod mortui de suffragiis alicujus viatoris juvari possint, et cum ex verbis Apostoli necesse est unumquemque portare onus suum etc.	Daquesti dit de li doctor es manifest que meritar alcuna cosa es tout solament en aquesta vita e non es vist que li mort poissan esser aiuda de l'aiutori dalcun de li viant aici. Mas second l'Apostol un chascun portare lo seo fais [1].

„Suivent“, berichtet Monastier weiter, „d'autres passages de l'Ecriture, conformes à cette déclaration, puis une réfutation de Thomas par saint Jérome“ (vgl Conf. Tabor. S. 69.), puis de longs détails sur le fondement de l'Eglise et de la foi, savoir: Jésus-Christ, apres quoi l'auteur continue ainsi: etc.“ — Wir bemerken zunächst, daß sich die erwähnte Exposition über Jesus Christus als Grund der Kirche und des Glaubens nicht in diesem Zusammenhange des ersten Theils der Conf. Tabor. findet, sondern von dem Waldensischen Umarbeiter hier aus Stellen des Zweiten Theils eingeschoben zu sein scheint. Wir können bei der ungenauen Angabe Monastiers die Stellen nicht bestimmter bezeichnen, welche der waldensische Umarbeiter benutzt hat, da in der Conf. Tabor. öfter ausgeführt wird, wie Christus und sein neues Gesetz, sowie die Worte der Apostel, die einzige normative Auctorität für das seien, was geglaubt und gehalten werden müsse. Vielleicht ist es auch ein ganz freies Einschiebsel, herbeigeführt durch das folgende, wo von Christus als dem Grunde des christlichen Lebens die Rede ist. — Auch das, was dann von Monastier als das Nachfolgende angeführt wird, erweis't sich als frei zusammengearbeitet aus Stellen des XIX. Capitels der Conf. Tabor., doch so, daß auch Stellen aus dem Späteren (vgl. Cap. XXXIV. S. 137.) benutzt sind, bis der Schluß mit dem Schluß des Cap. XIX. wieder zusammenfällt, wo der Tractat über das Purgatorium im ersten Theil der Conf. Tab. mit dem

[1] Wir haben hier das waldens. Original abdrucken lassen, weil die Uebersetzung Monastiers den Sinn zu sehr verwischt hat.

Zugeständniß geschlossen wird, daß man sich gern belehren lassen wolle, wenn die Gegner ihre Lehre durch ausdrückliche Aussprüche der heiligen Schrift und durch die Aussprüche der auf dieselben sich gründenden Väter zu erweisen vermöchten.

Der noch übrige Theil des waldensischen Manuscripts ist dem entnommen, was über die Materie vom Purgatorium im zweiten Theil der Conf. Tabor. gelehrt wird (S. 135—183), wo die Conf. Tabor. die Beweise widerlegt, die von den Gegnern für die Lehre von einem Purgatorium zwischen Tod und letzter Auferstehung angeführt wurden. Es geht dies aus Monastiers Inhaltsangabe hervor: — — „l'auteur du traité“, sagt er, reprend les prétendues preuves alléguées en faveur du purgatoire, les examine encore et les réfute successivement.“ Er giebt nun kurz die Hauptpunkte dieser Polemik an. Wir theilen seine Angaben mit, zugleich mit Bezeichnung der Stellen, wo sich das Erwähnte in der Conf. Tabor. findet. Wir bemerken nur noch, daß der Umarbeiter, der hier wohl überhaupt freier auswählte, weil er ja die bestimmten Beziehungen der Polemik gegen Rokenzana und die Prager Magister verwischen mußte, auch die Ordnung des Stoffs nicht ganz genau eingehalten zu haben scheint. Monastier (a. a. O. S. 374 f.) faßt den Inhalt unter folgenden sieben Punkten zusammen:

1⁰. Il commence par s. Gregoire qui prétend fonder le purgatoire sur la vision d'un moine, sur une révélation. (Vgl. Conf. Tabor. S. 143 f. Was von S. 134. an in der Conf. Tabor. vorhergeht, ist wie wir gesehen haben, bereits früher von dem Umarbeiter benutzt).

2⁰. Il rappelle le désaccord qui existe entre les auteurs sur ce point, les uns s'en montrant les partisans, les autres le rejetant, et le même auteur souvent n'étant pas d'accord avec lui-même. (Es wird dies vornehmlich dem Cap. XXXVI. (S. 146 ff.) entnommen sein: „Responsio ad authoritates Doctorum, quos Rokenzana pro existentia sui somniati Purgatorii adducit.“ Es wäre freilich möglich, daß auch das vorhergehende Capitel zum großen Theil hier benutzt wäre, da in demselben von den verschiedenen auf Visionen gestützten Ansichten über den Ort des Purgatoriums die Rede ist).

3⁰. Il n'admet pas les témoignages des livres apocryphes, ni des prétendues épîtres qui ne sont pas dans le canon des livres inspirés. (Es handelt sich um die Makkabäer-Stelle und um eine Stelle in dem Briefe des Clemens an Jacobus, wo er berichtet, Petrus habe fleißig eingeschärft, für die Verstorbenen zu beten und Almosen zu geben. Vgl. S. 165 f. u. S. 167 ff.).

4⁰. Il remarque qu' on ne peut pas admettre comme preuves du purgatoire les usages etablis qui le supposent sans fondement légitime. (Wir finden das Entsprechende in Cap. XXXVIII. von S. 170. an wieder, wo der Ausspruch des Dionysius über das Gebet des Hierarchen für den Schlafenden (Verstorbenen), „ut dimittat Deus ei, qui dormivit, omnia, quae per humanam infirmitatem peccavit“, besprochen wird, da Rokenzana ihn für seine Ansicht geltend gemacht hatte. Es wird gezeigt, daß diesem Gebet nicht die falsche moderne Vorstellung vom Purgatorium zu Grunde

liege, und es werden dann weiter die Unterschiede zwischen dem gebräuchlichen Gebete für die Todten in der ersten Kirche und zwischen den später in der Kirche aufgekommenen Gebräuchen nachgewiesen. Das Cap. schließt dann mit den Worten: „Ex quibus omnibus datur intelligi quod modernus modus orandi pro mortuis et memorias pro eisdem faciendi, ut praetactum est, non habet sortem in actu hominum, quae fiebant circa mortuos tempore Ecclesiae primitivae, quod fuit probandum. Et per consequens dictum Dionysii non servit quoad hoc proposito Rokez. et Rokez. allegans pro se illos finitimos antiquos Sanctos et de ritibus eorum faciens mentionem, non ideo facit hoc, ut sicut faciunt velit facere, sed ut ritum modernum supra Christum et illos primitivos infundabiliter quoad scripturam introductum per hoc confirmare seu palliare possit."

5⁰. Il réfute ceux qui allèguent en faveur du purgatoire l'exemple rapporté par s. Paul de ceux qui se faisaient baptiser pour les morts. (Hier greift die Umarbeitung wieder nach S. 157 f. der Conf. Tabor. zurück, wo wir diesen auf 1. Kor. 15. basirten Beweis für die falsche Lehre vom Purgatorium zurückgewiesen finden).

6⁰. Il rejette le sens qu' on a voulu étendre au purgatoire des paroles de Jesus-Christ, que le péché contre le Saint-Esprit ne sera pardonné, ni en ce siècle, ni en l'autre. (Vgl. Conf. Tabor. S. 158 f.). — Il en fait de même de l'exemple tiré de l'économe infidèle et de celui de la résurrection de Thabita. (Vgl Conf. Tabor. S. 163 f.).

7⁰. Après avoir encore réfuté un argument tiré de l'exemple de deux hommes de position différente, — (vgl. Conf. Tabor. Cap. XXXIX. „Solutio casuum, quos Magistri ponunt, ex illis Purgatorium fore arguentes" S. 177 f.) — il ajoute:

Conf. Tabor. (S. 182 f.)	Genfer Manuscript. (Monast. S. 375.)
Sunt adhuc plura, quae Magistri adducere solent pro existentia sui Purgatorii, quae quia non sunt digna memoria, obmittuntur. Ex quibus omnibus fideliter supra scripta advertenti patere potest, quod nullum fundamentum M. Joan. Rok. cum sibi adhaerentibus, super quo nititur fundare suum Purgatorium, stare potest, et per consequens nihil per suum gravem labyrinthum contra nostram in petra firma fundatam sententiam efficit etc. — —	Il y a encore d'autres raisons (choses) que les adversaires ont coutume d'avancer en faveur de leur purgatoire, mais n'étant pas dignes de mention, on les passe sous silence pour abréger. Car si toutes les choses qui ont été dites jusqu'ici étaient fidèlement considérées et comprises (entendues), on pourrait reconnaître qu'aucun des fondements sur lesquels les opposants s'efforcent d'établir leur purgatoire n'est solide et que la peine qu'ils se donnent ne peut rien contre la doctrine fondée sur la pierre inebranlable.
Benedictus ergo sit Dominus, quod non novum dogma est, — — sed antiquum et dudum in Ecclesia Do-	Car l'Eglise grecque n'adopte pas leur purgatoire, comme il a été dit plus haut . . . . .

mini tentum, et specialiter per Ecclesiam graecam totam, quam periculosum videtur damnare, quoad hoc Purgatorium, quod ut dicitur ipsa minime tenet etc.

3. Die Schrift über die Anrufung der Heiligen.

In der Conf. Tabor. folgt auf den Tractat über das Purgatorium ein anderer über die Anrufung der Heiligen, S. 70—90. und S. 184—237. Wir finden darin wieder, was von Perrin (Th. II. S. 310 ff.) aus der Schrift „De l'Envocation de li Sanct" mitgetheilt wird. Wir lassen die Perrinsche Uebersetzung mit den betreffenden Stellen der Conf. Tabor. abdrucken.

Conf. Tabor. (S. 70 ff.)	Waldens. Manuscript. (Perrin II. S. 310 ff.)
Jam restat circa alium punctum, in quo a nobis adversantibus discrepamus, videlicet invocatione Sanctorum nostram enodare intentionem, quam quidam ex Magistris Pragens. pro fidei articulo magna cum diligentia praedicant publice promoventes, quod Sancti exuti corpore sunt a nobis viatoribus modo, quo communiter Sacerdotes et alii populares ex eorum instructione consueverunt ipsis injungentes jejunia orationes incensa oblationes etc., pro suffragio et intercessione necessario invocandi. Per quam invocationem et ipsius in populo authorisationem et magnificationem populus ex eo carnaliter et erronee de Deo et Sanctis sentire videbitur.	Il faut parler maintenant de l'invocation des Saincts, de laquelle certains Maistres avec ceux qui leur adherent prechent et advancent la publiant en grande diligence comme un article de foy, disans que les Saincts qui sont en la patrie celeste doivent estre priés par nous en la mesme maniere qu'ont acoustumé de faire les Prestres et les autres du peuple par leur instruction, leur enjoignant plusieurs autres choses pour aide à l'invocation. Par laquelle invocation, authorisation et magnification le peuple croit charnellement et est en erreur:
S. 235 f. — — aestimantes, quod sicut fit, — — ut coram rege terreno, ipso irascente, alii non sic irati pro aliquo intercedant, iram ejus erga ipsum mitigantes, sic Apostolus aestimet fieri coram Deo, quod Sancti minus quam Deus irascentes peccatori iram ejus erga peccatorem mitigarent. Ex quibus apparet simplicibus, quod Sancti magis misericordes sint quam Deus, et	croyans que comme il se pratique devant les Rois terriens lors qu'ils sont courroucés, et que ceux qui ne sont point en colere intercedent pour eux et adoucissent leur courroux, le peuple estime qu'il en est ainsi fait devant Dieu, sçavoir que les Saincts adoucissent l'ire de Dieu lors qu'il est courroucé contre le pecheur. Or ne faut il point croire telle

quem ipse condemnaverit illum ipsi adhuc a condemnatione suis intercessionibus liberent. Ex quo ulterius continuant, quod si inter Deum et Sanctos difformitas voluntatum, ita cui ipse indignaretur, ipsi eidem non viderentur indignari, et per consequens ex tali Sanctorum magnificatione ipsis plus confidunt et actuosius ipsis serviunt, quam soli Deo, et sic in crimen Idololatriae incidunt. Ex quo ulterius simplices aestimant, quod Sancti laudes et munera diligant et quod non nisi pro illis intercedunt, qui eis offerunt et quanto plus aliquis eis obtulerint, tanto diligentius intercedunt pro eis etc.

S. 71: Quod detestandum et summopere fugiendum est.

De qua Sanctorum invocatione loculuri,

primo et ante omnia supponimus, quid nominis invocationis, illud videlicet, quod exemplum de his qui filii sunt, legitur capitulo per venerabilem. In novella per Joannem Andreae scribitur: Invocare est ipsius desiderium ex tota anima et mente ad solum

chose, car si cela estoit il ni auroit point une vraye conformité entre la volonté des Saincts et celle de Dieu: car il sembleroit que les Saincts ne seroyent point indignés contre celui contre lequel Dieu s'indigneroit.

Secondement par ceste magnification et invocation des Saincts le peuple tombe en idolatrie se confiant plus aux Saincts qu'en Dieu et les servant plus affectueusement qu'au seul Dieu. Ce qu'ils monstrent par effect, par l'ornement de leurs autels plus precieux et par les sons esclattans et par autres solemnités. Par lesquelles choses il semble aux simples que les Saincts sont plus misericordieux que Dieu, veu qu'ils delivrent de la damnation par prieres qu'ils font à Dieu celui lequel il avait deja condamné. Outre ce, pour maintenir telle chose, le simple peuple est instruit, que les Saincts desirent qu'on leur presente des oblations et qu'ils prennent plaisir qu'on les loue, et qu'ils intercedent principalement pour ceux qui leur offrent de l'encens, et autres loûanges et honneurs,[1] toutes lesquelles choses il faut fuir et avoir en abomination soigneusement.

C'est donc de ceste invocation que nous avons à parler maintenant et notifier ce que nous tenons de ceste invocation des Saincts. Et premierement et avant toutes choses nous dirons que c'est que de l'invocation.

Invoquer est un desir de tout l'entendement et de toute l'ame en-

[1] Der waldens. Umarbeiter hat hier wieder, wie man sieht, aus dem zweiten Theile der Conf. Tabor. in den Zusammenhang der Stelle des ersten Theils eingeschaltet.

Deum in oratione per vocem emittere. — — —

Supponimus secundo, quod homo Christus est unus mediator Dei et hominum, 1 Tim. 2; et advocatus apud Patrem, propitiatioque pro peccatis nostris, 1 Joann. 2; Accedens per semet ipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis, Hebr. 7; et ostium, per quod si quis introierit, salvabitur Joan. 10. Et nemo venit ad Patrem nisi per eum, Joan. 14. Qui facit pro quocunque qui petierit patrem in nomine suo, ibidem; et dat omnibus affluenter, Jac. 1;

imo priusquam moneatur quodammodo se ingerens, stat ad ostium et pulsat ut ei aperiatur, Apoc. 3.

voyé au seul Dieu par la voix en l'oraison.

Secondement nous supposons que Christ homme et moyenneur entre Dieu et les hommes, et Advocat envers Dieu le Pere, lequel a payé pour nos pechés. Approchant de Dieu par soy mesme tousjours vivant pour interceder pour nous.

Aucun ne vient au Pere sinon par lui. Et quoy que vous demanderés à mon Pere en mon nom je le feray (dit-il), lequel donne à tous abondamment [et ne le reproche point]. Il est Advocat envers Dieu le Pere et il nous pardonne nos pechés. Veritablement il se presente à nous en quelque maniere avant que nous nous remuyons. Il est à la porte et heurte à ce qu'on lui ouvre, [lequel voulant clorre toute voye d'ilolatrie estant à la dextre du Pere au ciel, il veut qu'un chacun fidele l'aye en l'entendement et regarde à lui seul: car tout le soing du fidele doit tendre à Christ de pensee et d'affection et doit imiter celui qui est là haut. Suivant quoy il est dit: Si vous resuscités avec Christ cerchés les choses qui sont d'enhaut, auquel lieu Christ est, se séant à la dextre de Dieu.] Il est la porte par laquelle quiconque entrera sera sauvé. Aucun ne vient au Pere sinon par moy. [1]

Supponimus tertio, quod Sancti non sunt nobis relicti ad cultum, sed ad imitationem, sicut ad hoc

Nous supposons en troisieme lieu, que les Saincts nous sont point proposés pour les adorer, mais pour

[1] Man sieht, daß außer einer eingeschobenen Stelle („lequel voulant clorre etc.") die weiteren Veränderungen nur durch Umstellungen und Wiederholungen der im Text der Conf. Tabor. angeführten Stellen über die ausschließliche Mittlerschaft Christi herbeigeführt sind. Jenes Einschiebsel übrigens scheint frei hinzugefügt von dem Umarbeiter.

significandum Petrus non permisit se a Cornelio adorari, Act. 10, et Joanne Angelus, Apocal. ult., et Apostolus dixit: Imitatores mei estote fratres sicut et ego Christi, 1 Cor. 11; observate eos qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram, Phil. 3. Et pro illo est Aug. in de vera religione sic scribens: Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum. Quia si pie vixerunt, non sic habentur, ut tales quaerant honores. Sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante laetantur, meriti sui nos esse consortes. Honorandi sunt ergo, propter imitationem, non adorandi propter religionem. Haec ille

les imiter. S. Paul dit: Soyés mes imitateurs comme je le suis de Christ, et prenés garde à ceux qui vont, comme vous nous avés pour exemple. S. Pierre ne se laissa point adorer à Corneille, ni l'Ange à S. Jehan l'Evangeliste. Et pourtant S. Augustin escrit ainsi en son livre de la vraye Religion: Hommes religieux (dit-il), ne vous addonnés point au service des morts: car s' ils sont vescu sainctement, ils ne sont pas tels qu'ils cerchent tels honneurs qu'ils veuillent estre servis de nous, par celui qu'ils sont illuminés ils se resjouissent que nous soyons leurs compagnons. Et pourtant ils doivent estre honorés par imitation et non point adorés par Religion.

Istis praesuppositis dicimus, quod nullus homo alius a Christo, corpore exutus, est certus et verus mediator Dei et hominum, aut advocatus, vel interpellator pro peccatoribus apud Patrem, pro illa interpretatione a viatoribus necessario invocandus, quia secundum Apostolum ad Hebr. 7. Christus ad hoc jurejurando Sacerdotium suscepit ut interpellet et oret pro humano genere, quod per suam mortem reconciliavit, et est unicus et solus mediator Dei et hominum, aut advocatus seu interpellator pro peccatoribus in coelo apud Patrem, ita sufficiens, quod nullum, Patrem in suo nomine petentem, negligit, nec orans repellitur, sed pro sua reverentia pro his, pro quibus oravit, exauditur, Heb. 5. Quia accedens per semet ipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro nobis est, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, excelsior coelis factus et filius primogenitus

Toutes ses choses posees, nous disons, qu'il n'y a aucun homme né („issi") de corps autre que Christ qui doive estre adoré et n'est point certain ni vray Advocat ni moyenneur entre Dieu et les hommes ni intercesseur pour les pecheurs envers Dieu le Pere que lui seul, et n'est point necessaire qu'ils soyent invoqués par ceste interpellation des vivans. C'est lui, qui par privilege obtient tout ce qu'il demande pour l'humain lignage, lequel il a reconcilié par sa mort. Il est l'unique et seul Mediateur entre Dieu et les hommes, l'Advocat et Intercesseur envers Dieu le Pere pour les pecheurs, et tellement suffisant que le Pere ne refuse à aucun ce qu'il demande en son nom, ains pour l'amour d'icelui il exauce ceux qui le prient et demandent par lui. Car estant proche de Dieu, vivant par soy mesme, il prie tousjours pour nous. Car il nous convenoit d'avoir un tel Souverain Sacrificateur, qui

Patris, Hebr. 7. Qui unicus ex omnibus hominibus ibi existentibus habet jus et authoritatem alios sanctificandi orandique seu interpellandi pro eis, [sicut hoc patere potest ex authoritatibus scripturae in secunda supposition hujus materiae allegatis et authoritatibus sanctorum doctorum hic inferius immediate subscriptis.]

fust Sainct, Innocent, sans macule, separé des pecheurs et exalté par dessus les cieux, fils premier, engendré du Pere, lequel fils unique estant par dessus tous hommes, a pouvoir et authorité de sanctifier les autres, de prier et interceder pour eux.

Scribit enim primo August. in Ps. 64. de Christo: Tu Sacerdos, tu victima, tu oblator, tu oblatio etc. — —

— — —

S. Augustin escrit touchant Christ au 64. Pseaume disant: Tu es le Sacrificateur, tu es le Sacrifice, tu es celui qui offres et es l'offerte.

— unde (Hugo) ad Heb. 9. Non in manufacta sancta intravit Jesus exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis. (S. 75.)

Jesus n'est point entré es lieux faits de main, qui estoient figures correspondantes aux vrayes, ains est entré au ciel mesme pour maintenant comparoir pour nous devant la face de Dieu.

— — De quo per Joannem Apostolum dicitur: Si quis peccavit advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est propiciatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam totius mundi; de quo Paulus Apostolus dicit: Christus Jesus qui mortuus est pro nobis, imo et resurrexit, qui est in dextra Dei, qui etiam interpellat pro nobis etc. [1] (S. 76.)

C'est de lui que S. Jehan dit: Nous avons un Advocat envers le Pere assavoir Jesus Christ le juste.

et S. Paul dit: que Jesus Christ lequel est mort pour nous est aussi resuscité et est assis à la dextre de Dieu priant pour nous.

— — Stultus ergo foret, qui alium intercessorem requireret, Christus enim semper vivens, apud patrem ad interpellandum pro nobis est paratissimus, illapsus in mentem, cujuslibet viatoris, qui ipsum dilexit, unde non oportet ad captandum ejus colloquium sanctos alios mediare, cum sit benignior et pronior ad juvandum, quam aliquis eorum: et moveret, quod mens viatoris ex

Et pourtant celui là seroit fol lequel requerroit aucun autre intercesseur. Car Christ est tousjours vivant et prie pour nous Dieu le Pere et est tousjours prest à secourir quiconque l'aime. Et pourtant pour s'en tenir à ce qu'il en a dit, il ne faut point demander aucun autre Sainct pour moyenneur, veu qu'il est plus begnin et plus prompt à secourir qu'aucun d'entre

[1] Die Stelle ist aus einem Citat aus Gregorius lib. 22. moralium über Hiob 31.

multitudine quos orat beatorum dispergitur, cum affectio a Christo laxatur, eo quod tantum sit finita, et per consequens remittitur, cum sit in plures sic dispersa, et multis, inquit, videtur, quando oratio singulariter directa fuerit ad illam personam mediam pro adjutorio spirituali, tunc plus profecit et Ecclesia crevit, quam facit modo multis intercessoribus adinventis. [1] (S. 78.)

icelux. Joint que l'Esprit de celui qui prie est esgaré et espars à la multitude des Saincts lesquels il prie, lors que l'affection s'eslongne de Christ, et pourtant se relasche estant ainsi divisee entre plusieurs. Et y en a plusieurs qui estiment que lors que l'oraison est adressee à un seul, on a ce seul pour moyenneur et qu'il est plus en aide spirituelle. Mais l'Eglise s'advanceroit plus et croistroit davantage si elle ne recognoissoit point ceste multitude d' intercessions inventees maintenant. [Et pourtant ce seroit une grande folie d'abandonner la fontaine d'eau vifve et saillante, pour s'approcher des ruisseaux troublés et eslongés.]

Ex cujus eximii Doctoris verbis patent plura. Primo, quod nisi per mediatorem Christum nihil impetratur a Deo.

Ces choses donc sont esclaircies, qu'on ne peut impetrer aucune chose de Dieu sinon par Christ moyenneur.

Secundo, quod secundum probabilem existimationem plurimum expediens est, Christum simpliciter inter homines adorari, quia est mediator et intercessor optimus benignissimusque quoad utrumque extremum.

En second lieu qu'il seroit plus expediant d'adorer Christ entre ceux qui sont simplement hommes: car il est tres bon et tres begnin Mediateur et Intercesseur, et en l'une et en l'autre extremité.

Tertio, quod non oportet ad captandum ejus colloquium, Sanctos alios mediare, cum est pronior ad juvandum quam aliquis eorum et est ad haec a Deo constitutus, ut per eum intercessio transeat, qui magis est misericors, quam alii, melius noscens omnes indigentias hominum quam alii; et cui major cura est de genere humano, quam aliis, quia pro quibus justum est intercedere, pro illis ipse sanguinem suum fudit, quorum numquam obliviscitur, habens eos descriptos in manibus suis et pectore.

3. Que si nous tenons à sa parole il ne faut point s'adresser aux autres Saincts pour entremetteurs, veu qu'il est plus prompt pour nous aider que les autres Saincts, d'autant qu'il est ordonné de Dieu pour cest effect, sçavoir à ce que l'interpellation et intercession soit faite par lui lequel est plus misericordieux que les autres: car il sait pour lesquels il est raisonnable qu'il prie: car il a respandu son sang pour eux, ce qu'il n'oubliera jamais, les ayant escrit en ses mains et en sa poictrine.

Quarto tangit, quod stultus foret

4. Que celuy là seroit fol qui

---

[1] Aus einer Stelle aus Wikleff's Trialogus.

ex hoc, qui alium intercessorem quaereret, et relicto isto certo et vero, incertos requireret.

Quinto tangit, quod quondam in Ecclesia primitiva singulariter oratio directa fuit ad illam personam mediam pro adjutorio spirituali.

Et sexto, quando sic fuit, quod pro tunc plus profecit et crevit Ecclesia, quam facit modo multis intercessionibus adinventis, quae sunt quasi nubes sine aqua, solem justitiae, Christum verum intercessorem, eclipsantes, et veram spem: vanam autem spem, pluviam spiritualis adjutorii exspectantibus, relinquentes. Ista Christi intercessio et interpellatio, de qua jam longus sermo praecessit, sic debet promoveri et magnificari, quasi certa et vera et a Deo ordinata, quem Apostoli in locis commemorant, qui cum sit justus, vobis existentibus impotentibus et insufficientibus, ex se ipse est propitius, tam active, quam passive, pro peccatis nostris. Nam ipse seipsum obtulit pro redemtione nostra, et fuit hostia, per quam est propiciatio facta. 1. Joh. 5.: Misit filium suum propiciationem pro peccatis nostris, et sic remedium contra peccatum, ne cadamus in desperationem, est, confugere ad Christum, patronum causarum nostrarum, qui jugiter tuetur causam nostram interpellando Patrem pro nobis, quem nedum advocatum habemus, sed et judicem. Quia omne judicium dedit pater filio, Joh. 5. et per consequens magna spes poenitentibus est, quod advocatus noster factus est judex noster. Ista est fides fundata in Christo, tamquam firma petra, in qua coetus Apostolorum semper recte stetit, donec homo peccati non accepit potestatem, et novas Sancto-

demanderoit un autre intercesseur.

5. Qu'en la primitive Eglise on adressoit ses prieres à ceste personne singuliere et mediatrice pour aide spirituelle.

6. Que lors l'Eglise profitoit et croissoit davantage qu'elle ne fait maintenant que l'on a trouvè plusieurs intercessions, lesquelles sont comme autant de nuees sans eau obcurcissant Christ le Soleil de justice, lequel est vray Intercesseur. Car plusieurs attendans l'aide spirituelle sont abondonnés par vaine esperance. Car comme ainsi soit que Dieu est juste et nous injustes et insuffisans pour nous, c'est lui qui nous pardonne nos pechés, tant passés que presens. Car il s'est donné soy mesme pour nostre redemption, c'est à dire, a esté l'hostie par laquelle pardon nous a esté fait: Dieu a envoyé son Fils à ce qu'il nous pardonnast nos pechés, il est le remede à l'encontre du peché, afin que nous ne tombions point en desespoir. Il faut recourir à Christ Advocat, lequel defend continuellement nostre cause, demandant au Pere pour nous, lequel nous avons non seulement pour Advocat, mais aussi pour Juge. Car le Pere a donné tout le jugement au fils, et par consequent les repentans ont grande esperance que celui qui est nostre Juge est nostre Advocat. Ceste Foy est fondee en Christ comme sur une pierre ferme, sur laquelle les Saincts ont tousjours esté appuyés, et laquelle a esté droite, jusqu'à ce que l'homme de peché a receu puissance d'introduire des nouvelles intercessions des Saincts: laquelle Foy tous les

rum non introduxit intercessiones, quam omnes Sancti alii a Christo corpore exuti hic existentes tenuerunt, et hodie confitentur, quod non aliunde nisi per oblationem et intercessionem ipsius sunt salvati et ad regna pervenerunt coelestia, quando dicunt illud Apoc. 5.: Dignus es Domine Deus accipere librum et solvere signacula ejus et aperire eum quoniam occisus es, et redemisti nos Deo in sanguine tuo, ex omni tribu et lingua, et fecisti nos Deo nostro regnum et Sacerdotes. Ecce adhuc in terra resonat eorum humilitas et gratitudo, quando recognoscunt se in sanguine ipsius illuc ingressos, et quicquid boni habent totum per ipsum se habere confitentur, quod et de omnibus hic existentibus tenent, quod scilicet non adipiscuntur aliquod bonum, nisi per ipsum optimum mediatorem et intercessorem.

Saincts ont eue estans ici, et ils confessent encor aujourdhuy qu'ils ne sont point sauvés par oblations ni par l'intercession d'aucun autre Dieu, et qu'ils sont parvenus au royaume celeste, selon ce qui est dit en l'Apocalypse 5: O Seigneur tu es digne de recevoir le livre et de deslier le seau d'icelui et de l'ouvrir, toy qui as esté occis et qui nous as rachetés à Dieu par ton propre sang, de toute tribu et langue, et nous as fait Roys et Sacrificateurs à nostre Dieu. Voyés comment leur humilité et leur recognaissance resonne encor en terre, quand ils recognoissent qu'ils sont entrés au lieu ou ils sont par le sang d'icelui, et confessent qu'ils ont eu tout leur bien par lui et tout celui duquel ils ont jouy tandis qu'ils ont demeuré ici: qu'ils ne recoivent aucun bien que par le bon Moyenneur et Intercesseur Jesus Christ.

4. Das Stück über die Fasten.

Im zweiten Theil der Conf. Tabor. wird nach der Widerlegung der von den Gegnern für die Anrufung der Heiligen geltend gemachten Gründe zur Vertheidigung gegen einige weitere Beschuldigungen fortgeschritten, welche von Seiten der prager Magister und ihres Anhangs gegen die Taboriten erhoben wurden. Zunächst folgt (S. 237 ff.) die Vertheidigung wegen Abschaffung der Fasten. Auch hier wird dem Charakter der taboritischen Reformation gemäß das Fasten, wie es in der Schrift empfohlen ist, gebilligt und als zu beobachtendes (und zwar „meritorie observanda") hingestellt, aber alles zurückgewiesen, womit das christliche Volk „ultra libertatem legis", oder „ultra libertatem Dei", beschwert wird. Wir finden hier der Hauptsache nach das wieder, was bei Perrin II. S. 331 ff. unter dem Titel „Del Jejuni" mitgetheilt ist.

Conf. Tabor.
(S. 238.)

— — Cum sciamus praesupposito spirituali jejunio, quod est omnino cessare a peccatis, corporale jejunium, quod est virtuosa et rationabilis a cibo et potu corporabilibus ab-

Waldens. Umarbeitung.
(Perrin II. S. 331 ff.)

S'ensuit maniténant le Jusne, lequel est de deux manieres, sçavoir est spirituel ou corporel. Le spirituel est s'abstenir de pecher, le corporel est de s'abstenir de manger.

stinentia, ex causa rationabili procedens, et ad finem debitum ordinata, esse multipliciter commendatum, multam vere jejunantibus afferre utilitatem. Dicimus quoque quod libertas est Christiano per omne tempus jejunandi, cum omni die jejunii sibi tempus aptum sit, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae, ut scribit Origenes Homil. 10. super Levitico. Jejunia autem Scribarum et Pharisaeorum, et ab Antichristo instituta jejunia haereticorum, et superstitiosa, quae observant Sacrilegi, incantatores et nigromantici, jejunia sapientia Idololatriam, ut sunt jejunia limitata Sanctis, in lege Dei non fundata, et jejunia alias deordinata cum cibis spiritualibus, rarioribus, pretiosioribus et lautioribus, occasione quorum plus pauperes spoliantur, divites autem ingurgitantur et eleemosyna pauperibus subtrahitur, ubi, si in levioribus cibis et communibus jejunarent, citius et facilius possent familiae et aliis egentibus ministrare, illa omnia et similia deordinata jejunia detestamur, et non promovemus, de quo reprehendi non deberemus nec inculpari etc.

Mais le Chrestien est en liberté de manger en tout temps, comme de jusner tous les jours, pourveu que le Jusne ne soit observé superstitieusement, comme vertu de continence. Et notés qu'il y a certains Jusnes qui ne doivent point estre observés, ni estre loûés par les fideles, ains doivent estre en abomniation et fuis. Comme sont les Jusnes des Scribes, des Pharisiens, et ceux qui sont ordonnés par l'Antechrist, resentans („sabent") l'idolatrie. Les Jusnes des heretiques et superstitieux, lesquels sont observés par les enchanteurs et sorciers, et necromanciens, et les Jusnes dediés aux creatures, et non au Createur, lesquels ne sont point fondés en la Loy de Dieu. Les Jusnes desordonnés faits avec des viandes plus rares, de plus grand prix et delicates; [comme sont les poissons de la mer, des figues, raisins de passe, amandres,] desquelles viandes les pauvres sont privés, et les riches en regorgent, l'aulmosne est soustraitte au pauvre, au lièu que s'ils jusnoyent en sorte qu'ils mangeassent par apres des viandes plus communes et de moindro prix, ils pourroyent plus aisement pourvoir à leur famille, et aux autres pauvres. [Comme ainsi soit que le Jusne ne consiste pas à s'abstenir d'aucune viande corporello, comme si elle estoit souillee. Car toutes choses sont nettes à ceux qui sont nets et rien n'est à rejetter de ce qui est pris avec action de graces: car elle est sanctifiee par la parolo de Dieu et par la priere]. Tous ces Jusnes là deter-

minés sont detestés et rejettés par les fideles. Des quelles choses on ne devroit point estre entaché ni coulpable.

Die Einschiebsel, die durch Klammern bezeichnet sind, erklären sich leicht. Das erste, wo die selteneren und theureren Speisen bezeichnet werden, die als erlaubte die Reichen in den Fasten essen dürfen, ist deutlich genug dadurch markirt, daß der Umarbeiter mit einem Relativsatze, „des quelles viandes etc." fortfährt, welcher eng zu dem vor dem Einschiebsel Gesagten gehört. Das zweite ist frei aus dem Zusammenhange des Ganzen genommen und eingeschaltet. Vgl. bes. S. 239 ff. Die übrigen Abweichungen erweisen sich als freiere Behandlung des aus der Conf. Tabor. Citirten. —

Die Conf. Tabor. vertheidigt sodann weiter die Taboriten gegen die Beschuldigung, daß sie Krieg führten für ihre Religion, daß ihre Priester sich in bürgerliche Angelegenheiten einmischten, ferner wegen der Abschaffung der Meßgebräuche, so wie der gezwungenen Ohrenbeichte, und zuletzt gegen den Vorwurf, daß sie verstümmelte und gefälschte Zeugnisse aus den Schriften des Thomas v. Aquino, des Wikleff, des Huß u. Jakobellus für ihre Ansichten angeführt hätten.

Druckfehler.

Außer einigen anderen Druckfehlern, welche leicht erkennbar sind, heben wir folgende hervor:

S. 13. Z. 18. v. u. ist nach dem Wort „Waldensern" einzuschalten: „nach der Reformation."

S. 53. Z. 19. v. o. einzuschalten nach dem Wort „Uebereinstimmung": „mit dem perrinschen Texte."

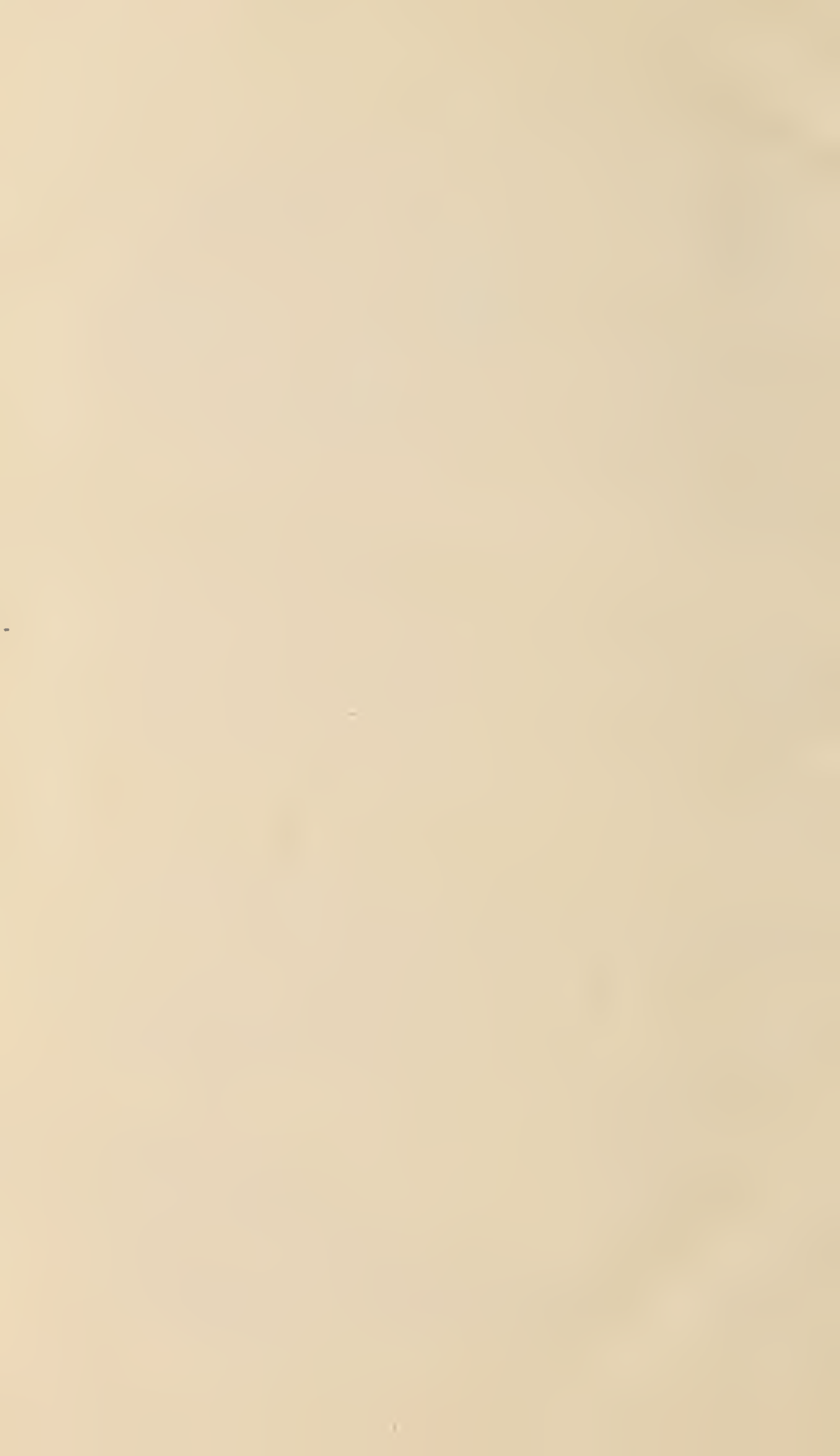
S. 73. Z. 19. v o. ist das Wort „älteste" zu tilgen.

S. 203. Z. 3. v. u ist statt „ehelichen" zu lesen: „ehelosen."

S. 316. Z. 6. v. u. ist statt „XIV." zu lesen: „XV."

Gedruckt in der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.



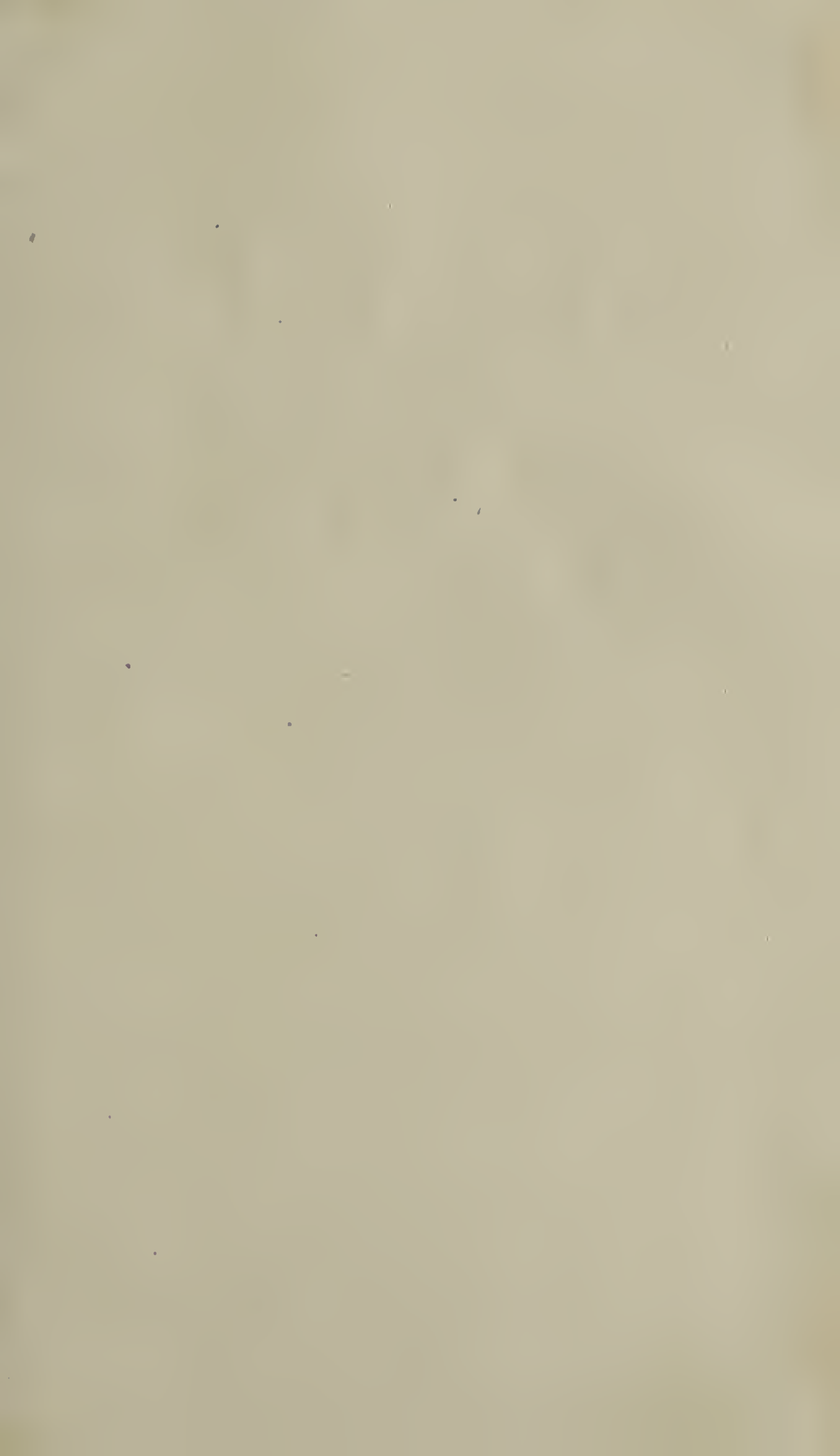


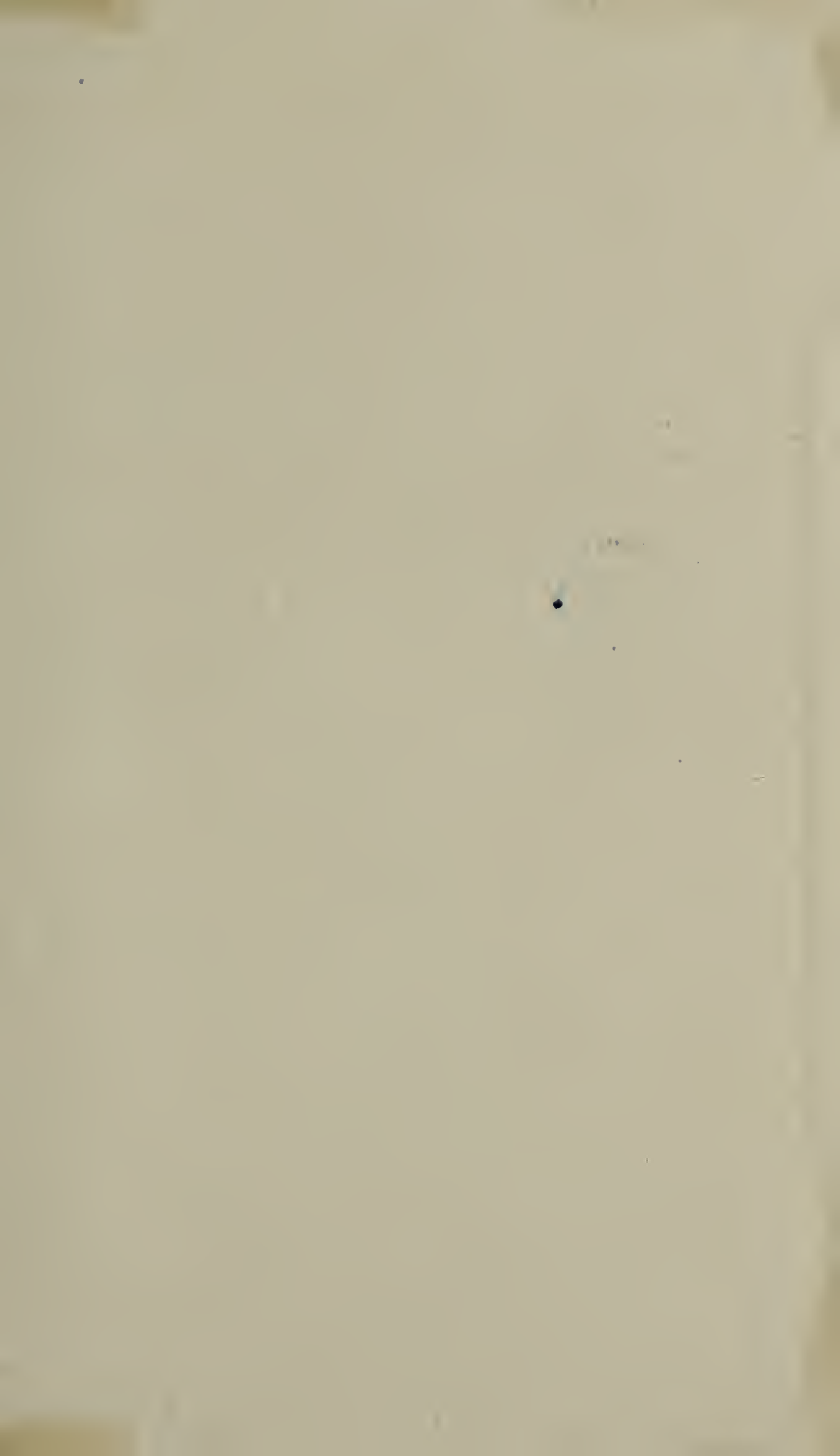













Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01013 3298